

ÉLÉMENTS

DE

LOGIQUE, DE PSYCHOLOGIE,

DE

THÉODICÉE ET DE MORALE.

Bordeaux, Imprimerie de G.-M. de MOULINS, rue Montméjan, 7.

ÉLÉMENTS

DE

LOGIQUE, DE PSYCHOLOGIE,

DE

THÉODICÉE ET DE MORALE,

RÉDIGÉS D'APRÈS LES NOUVEAUX PROGRAMMES DU BACCALAURÉAT ÈS-LETTRES ET DU BACCALAURÉAT ÈS-SCIENCES.

On y trouve la réponse à toutes les questions philosophiques de ces Programmes.

PAR M. LADEVI-ROCHE,

Professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Bordeaux, ancien élève à l'École normale.

Prix : 7 francs 50 cent.

BORDEAUX

CHAUMAS-GAYET, Fossés du Chapeau-Rouge, nº 34. | PIERRE DUCOT, Fossés des Carmes, nº 13.

PARIS

HACHETTE, RUE PIERRE-SARRASIN, Nº 14.

1853

PRÉFACE.

Il n'y a pas deux philosophies; il n'y en a qu'une, la vraie; celle qui enseigne et démontre l'existence de l'âme, de Dieu, de nos devoirs et de la vie future. L'importance de ces vérités majeures, qui servent de fondement à la morale et à la religion, n'a pas besoin de preuves : en elles réside le vrai principe de la vie des peuples. — L'incrédulité seule a pu dire : La peur de l'échafaud et des maréchaussées désarme plus de brigands que les avertissements et les cris de la conscience. — On ne prévient pas les éruptions d'un volcan en fermant les issues extérieures par où s'échappe la lave; il faut s'attaquer d'abord au foyer qui l'alimente. — Il fut un temps où les croyances morales et religieuses, acceptées avec confiance sur la foi de la tradition, revenant de tous les points de la société aux esprits qui les avaient reçues, sanctionnées par le suffrage de tous, trouvaient dans ce témoignage unanime une autorité qui les rendait inébranlables : ce temps n'est plus. — Aujourd'hui, ces mêmes croyances n'ont pas plutôt franchi le seuil domestique qu'elles rencontrent partout la guerre, la contradiction, ou, ce qui est plus dan-

gereux encore, le sourire moqueur du scepticisme. Comment se défendre? — Rentrer chez soi? — Mais le moyen de ne pas vivre avec les hommes de son temps? — Fermer l'oreille? — Mais ne serait-ce pas déserter la défense sacrée des droits de la vérité? Est-il permis de se taire alors que l'erreur élève la voix? Il nous semble plus sûr d'opposer au mal que nous signalons des croyances aussi inébranlables que celles d'autrefois, mais rendues telles par une autorité qui s'ajoute à celle des temps passés : par l'autorité de la science; par l'étude des faits journaliers qui composent la vie de l'homme et qui démontrent si bien l'existence de l'âme; par l'étude de l'âme elle-même qui démontre si éloquemment l'existence de Dieu; par l'étude des rapports qui unissent l'âme à Dieu; et, encore, par l'étude des lois et des règles d'après lesquelles se constate et se vérifie la vérité des croyances reçues; car, de nos jours, ce n'est pas assez de croire, il faut de plus savoir que les motifs qui déterminent notre foi excluent toute chance d'erreur, qu'ils sont incompatibles avec toute espèce de méprises. — Il n'y a pas de sophisme capable d'ébranler des croyances assises sur une telle base, et corroborées par le saint amour de la vérité. — Non-seulement avec l'autorité de la science, elles pourront se justifier à leurs propres yeux, elles pourront encore désarmer l'incrédulité; car si ses arguments sont redou-

tables pour des esprits novices et inexpérimentés, ils n'en sont pas moins de vieux dards émoussés qui tombent sans force aux pieds de celui qui sait juger, raisonner et comprendre.

LADEVI-ROCHE.

15 juillet 1853.

La méthode suivie dans ces *Éléments* est la même que celle que Bossuet définit si bien lorsqu'il dit : « Pour devenir parfait philosophe, il n'est pas be-
» soin de feuilleter beaucoup de livres; c'est en
» remarquant ce qui se trouve en *soi* que l'on re-
» connaît facilement l'auteur de son être. La phi-
» losophie consiste à rappeler l'esprit à soi-même,
» pour s'élever ensuite, comme par un degré sûr,
» jusqu'à Dieu. Il faut de bonne heure s'accoutu-
» mer à discerner l'esprit d'avec le corps, c'est-à-
» dire cette partie qui commande en nous, de celle
» qui obéit, afin que l'âme, commandant au corps,
» nous représente Dieu commandant au monde en-
» tier et à l'âme elle-même. » (*Lettre au pape Inno-*
» *cent XI, sur l'instruction du Dauphin*, p. 12.)

PRÉAMBULE.

OBJET DE LA PHILOSOPHIE.

C'est à bon droit que la philosophie s'appelle, suivant l'heureuse expression de l'orateur romain, la science des choses divines et humaines, la science de soi-même et de son auteur; car c'est d'abord de l'homme qu'elle s'occupe pour le considérer en lui-même, et s'élever ensuite de la connaissance de ce qu'il est à la connaissance de son principe qui est Dieu.

Elle mérite encore le nom que lui donnait Bacon, de science première, de science des principes; car l'étude de l'homme comprend l'étude de son intelligence, des lois qui la gouvernent, des idées qui en sortent, et, par suite, des idées qui servent de point d'appui à toutes les autres, et que, pour cette raison, on appelle idées-principes.

Descartes aussi disait vrai quand il l'appelait la science déduite des premiers principes naturels, la science acquise par les lumières de la raison naturelle, voulant par là faire entendre qu'à l'exemple des autres sciences humaines, elle n'a besoin, pour faire admettre les vérités qu'elle enseigne, d'autre autorité que de l'autorité de l'évidence, de l'observation et du raisonnement.

Il est un dernier nom qu'on lui donne, le plus beau de tous, celui d'amour de la sagesse. Quand on connaît la vérité, on est savant; quand on la connaît et qu'on la pratique, on est plus que savant, on est un sage. La sagesse est

la droite raison mise en pratique. C'est la droite raison que la philosophie se propose d'enseigner et de propager parmi les hommes.

ORIGINE DE LA PHILOSOPHIE.

D'après une opinion à peu près généralement reçue, la philosophie a pris naissance chez les Grecs. Ce peuple fut, dit-on, le premier qui s'occupa de ce genre de recherches. Pythagore, s'il faut en croire l'histoire, trouva le mot, et Socrate la chose. Passe pour le mot; mais la chose, je la tiens pour de beaucoup plus ancienne; car si, comme on le dit très-bien, la philosophie est la connaissance de soi-même et de Dieu, je me trompe, ou cette science est aussi ancienne que le monde.

C'est une vérité qui n'a pas besoin de preuve que nos facultés sont innées en nous, que nous les apportons en naissant. C'est une autre vérité non moins certaine, que nous ne commençons pas par nous dire : Je veux comparer, juger, raisonner, percevoir, me souvenir, etc., je veux me servir de mes facultés. Nous commençons par les exercer spontanément, par juger, raisonner, comparer, d'inspiration naturelle, et plus tard, après avoir acquis la connaissance de nos facultés, nous les exerçons avec intention et de propos délibéré. Mais en même temps que nous les exerçons spontanément, nous savons en nous-mêmes que nous les exerçons. Aussitôt que nous commençons à comparer, à juger, à raisonner, nous nous voyons en quelque sorte comparant, jugeant, raisonnant; par une loi de notre nature nous assistons intérieurement à toutes les opérations qu'exécutent nos facultés. Nous voyons notre vie intime se dérouler pour ainsi dire sous nos yeux. Ainsi, nous ne vivons

jamais étrangers à ce qui se passe en nous; nous n'ignorons jamais absolument ce que c'est qu'un fait interne, un fait psychologique, un phénomène immatériel; d'où il suit que l'idée de l'immatériel commence pour nous et pour tous les hommes avec la conscience de la pensée, de la volonté et du sentiment, c'est-à-dire avec le sentiment même de la vie. — Tous les hommes, quels qu'ils soient, ignorants ou savants, barbares ou civilisés, par cela seul qu'ils sont hommes, ont donc l'idée de l'immatériel. De cette idée à l'idée de l'âme, il n'y a qu'un pas. Que nous le voulions ou non, une loi de notre raison, plus forte que nous, le principe de substantialité : *Il n'y a point de manière d'être sans être,* nous fait rapporter la pensée à un être pensant, la volonté à un être voulant, le sentiment à un être sentant; et la même loi nous fait assigner à l'être qui pense, veut et sent, l'immatérialité et la spiritualité qui se rencontrent dans la pensée, la volonté et le sentiment; d'où il suit que tous les hommes, par le simple jeu naturel de leurs facultés, s'élèvent sans effort à l'idée de l'âme. — De cette idée, une fois formée, à l'idée de Dieu, il n'y a pas loin; car après avoir conçu l'âme, comment s'empêcher de dire : Qui nous l'a donnée cette âme, qui nous a faits ce que nous sommes, nous, esprits finis, si ce n'est un esprit infini, si ce n'est le Grand-Esprit, suivant l'heureuse expression des peuplades sauvages? — La pensée, l'être pensant, l'âme ou l'esprit fini, et l'esprit infini, sont trois idées, dont la première conduit à la seconde, et la seconde à la troisième, et cela par une induction naturelle à laquelle obéissent toutes les intelligences. Ce qui explique pourquoi on trouve les deux idées de l'âme et de Dieu chez tous les peuples, dans tous les temps et dans tous les lieux; c'est une production naturelle et spontanée de la pensée, mue par les lois qui la régissent,

et dont la première est que tout homme, au moment où il commence à vivre, rencontre sous ses yeux l'immatériel dans chacune des opérations de son moi; la seconde, qu'il rapporte la pensée immatérielle à un être lui-même immatériel; et la troisième, qu'il rapporte l'âme ou l'esprit fini qui l'anime, et qu'il ne s'est pas donné, à un esprit infini, éternel, tout-puissant, qui est Dieu lui-même. — La psychologie et la théologie enseignées dans les livres présupposent donc une psychologie et une théologie naturelles, spontanées, inhérentes à chaque créature humaine, plus ou moins avancées, suivant la portée de son intelligence, et dont la psychologie et la théologie enseignées ne sont que la continuation et le développement. De ces deux sortes de psychologie et de théologie, l'une spontanée, l'autre réfléchie, si vous ôtez la première, vous ne comprendrez rien à la seconde; car il n'y a pas de science capable de nous apprendre ce que c'est qu'un fait interne, qu'un phénomène immatériel, ce que c'est qu'une pensée, une volonté, un sentiment, si nous ne les sentons en nous-mêmes; et sans l'idée du phénomène immatériel, nous n'arriverons jamais à l'idée de l'âme, comme sans l'idée de l'âme, nous n'arriverons jamais à l'idée de Dieu. Mais avec la première de ces trois idées on trouve facilement la seconde; et avec la seconde, la troisième; et une fois en possession de ces trois idées, on n'a pas de peine à comprendre tout ce qu'une raison plus haute et plus élevée peut y ajouter.

La philosophie proprement dite n'est donc que la continuation d'une philosophie antérieure et naturelle donnée à tous les hommes par la Providence, qui n'a pas voulu qu'il pût exister une seule créature intelligente dépourvue des deux idées de l'âme et de Dieu. Ce que la première de ces deux philosophies contient à l'état de synthèse, la seconde

l'explique, l'analyse, et par l'analyse l'éclaircit, le distingue et le fait arriver à l'état de véritable science. Cette dernière philosophie, c'est la philosophie proprement dite, la philosophie enseignée par l'homme à l'homme; la philosophie dont on rapporte à bon droit l'origine première à Socrate; non qu'il en ait été absolument le premier inventeur, d'autres avant lui s'en étaient occupés; mais il fut le premier qui en fixa le véritable objet, qui en marqua la méthode et qui, joignant l'exemple au précepte, sut la faire aimer et comprendre par de nombreux disciples.

On doit saisir à présent le vrai sens de cette parole de Socrate à ses disciples : « Je n'ai rien à vous apprendre; le » seul service que je sois capable de vous rendre, c'est de » vous aider à faire sortir de votre esprit la science de l'âme » et de Dieu dont vous portez en vous le premier germe. » — Cette science de l'âme et de Dieu, ébauchée, comme nous venons de le voir, dans toutes les intelligences par le jeu naturel et spontané de nos facultés, c'est la philosophie première qui remonte au berceau du monde, qui a commencé avec les premiers hommes et s'est continuée dans les âges suivants par l'action des mêmes causes qui l'avaient produite à l'origine des choses, et aussi par l'auxiliaire puissant et indispensable de la tradition.

Des principes que je viens d'exposer, il résulte que la conscience humaine est le foyer d'une véritable lumière intérieure qui nous fait connaître les deux idées de l'âme et de Dieu. Mais il ne faut pas oublier que cette lumière naturelle ne brille que tout autant que l'homme se trouve dans les conditions normales de son existence, c'est-à-dire qu'il vit en société, et que son intelligence trouve dans son commerce avec d'autres intelligences, le secours que les disciples de Socrate trouvaient dans la parole de leur maître. La so-

litude et l'isolement sont mortels à notre intelligence : seule, elle ne peut rien ; associée au travail d'une autre intelligence, elle peut tout ; c'est l'union qui fait sa force. Elle trouve tout à la fois un contrôle et un auxiliaire dans l'intelligence sur laquelle elle s'appuie pour se développer ; au lieu d'un service elle en reçoit deux : le premier, d'être cultivée, d'être excitée au travail intellectuel qui la rend féconde, et le second, de trouver un régulateur qui la dirige dans ses premiers pas, jusqu'à ce qu'elle puisse marcher seule.

DIVISION DE LA PHILOSOPHIE.

La philosophie est la science de l'âme et de Dieu, acquise par voie d'observation, d'induction, de déduction, de démonstration ; acquise par la même méthode qui sert à l'édifice des autres sciences. La philosophie comprend deux parties bien distinctes : l'une qui a pour objet l'étude de la méthode qui sert à chercher, à trouver, à certifier, à reconnaître la vérité en tout et partout, et l'autre qui applique les règles de cette méthode à la démonstration de l'existence de l'âme, de Dieu, de la loi naturelle et de la vie future, qui sont les quatre vérités fondamentales de l'ordre moral et religieux. La première est la philosophie rationnelle ou la logique ; la seconde est la philosophie morale ou pratique. La première est applicable à l'étude de toutes les sciences pour en diriger la marche ; elle est de plus la préface indispensable de la philosophie qui enseigne l'âme et Dieu ; car il la faut pour s'assurer de la vérité et de la certitude de ces deux idées.

PHILOSOPHIE RATIONNELLE

OU

COURS DE LOGIQUE.

OBJET DE LA LOGIQUE.

Il est un art qui apprend à se préserver des écarts, des méprises, des aberrations de la pensée, des préjugés, des idées fausses, des erreurs qui pervertissent l'intelligence; un art qui enseigne à chercher, à trouver la vérité; à la reconnaître, à la distinguer au milieu des opinions les plus contradictoires; un art qui apprend à classer ses idées, à leur assigner la place qui leur convient, à les retrouver, au besoin, sans confusion et sans effort; à déterminer avec précision le degré de confiance qu'elles méritent; un art qui apprend à se rendre compte de ses divers moyens de connaître, à remarquer leurs attributions spéciales, à mesurer leur portée, à ne leur demander que ce qu'ils peuvent donner; en un mot, un art qui apprend à se bien servir de sa raison, à bien penser : cet art, c'est la logique.

La logique bien comprise n'est pas moins que la science de la science, la science qui enseigne à quelles conditions, dans chaque science, on peut dire : Je sais; je connais la vérité; je la tiens, je la possède; et je suis sûr que ce que j'appelle vérité est réellement la vérité.

Il y a une logique naturelle donnée à tous les hommes, à

des degrés inégaux : c'est celle qui consiste dans le bon emploi spontané de nos facultés intellectuelles et de l'application instinctive des règles du bien juger et du bien raisonner. — La logique enseignée diffère de la première par la théorie qu'elle ajoute à la pratique; par l'étude détaillée des règles, des lois du bien penser qu'elle extrait des ouvrages de ceux qui, les premiers, en ont fait une heureuse application sous l'influence unique des inspirations de leur génie.

Les premiers logiciens ne commencèrent pas par se dire : Je veux bien juger, bien raisonner : ils firent l'un et l'autre d'instinct, d'inspiration, sans le savoir, en vertu de leur heureuse organisation. Ils furent les premiers modèles dans l'art de raisonner juste; ceux qui vinrent après eux, remontant, par l'étude de leurs ouvrages, des exemples aux préceptes, des applications aux règles, et dégageant les règles et les préceptes des applications où ils se trouvaient mêlés, en firent les premiers recueils qui donnèrent naissance aux premiers essais de logique.

La logique a pour but d'apprendre à l'homme à se rendre compte des diverses opérations de la pensée afin d'en découvrir les lois et les règles; elle présuppose, par conséquent, que les diverses opérations de l'intelligence sont familières à ceux qui se livrent à cette étude, qu'ils en ont depuis longtemps contracté l'habitude; car on ne peut pas se rendre compte d'une opération si on ne l'a pas pratiquée. La place assignée à la logique dans le cours des études classiques est donc celle qui lui convient : elle arrive au moment où toutes les facultés intellectuelles ont été cultivées par l'étude des diverses sciences, au moment où l'esprit se trouve préparé à comprendre la théorie de chacune de ses facultés et des lois qui doivent en diriger l'application.

La logique est la préface naturelle de la science qui démontre qu'il y a une âme, un Dieu, des devoirs, une vie future; car pour acquérir une véritable conviction de ces grandes vérités, il ne suffit pas d'en comprendre la démonstration; il faut de plus comprendre que cette démonstration est légitime; qu'elle est conforme aux lois du raisonnement; qu'elle n'est pas un paralogisme : ce qu'on ne peut savoir qu'à la condition de connaître les lois de l'entendement humain.

DIVISION DE LA LOGIQUE.

Les lois, les règles du bien juger, du bien raisonner, du bien penser qu'enseigne la logique, ne sont pas arbitraires; elles n'ont pas été imaginées par les philosophes; loin de là : elles découlent de la nature même de nos facultés intellectuelles. La logique comprend donc deux parties distinctes : 1° l'analyse, la description de nos divers moyens de connaître, ou la théorie de l'intelligence; 2° l'exposition des lois et des règles inhérentes à chacun de nos instruments de connaissance, et dont la mise en pratique garantit l'exercice régulier de notre entendement.

PREMIÈRE SECTION.

THÉORIE DE L'INTELLIGENCE, OU ANALYSE DE NOS DIVERSES FACULTÉS INTELLECTUELLES.

Une faculté ne se devine pas; elle ne se détermine pas au hasard : elle se découvre, elle se manifeste par ses effets, par ses produits. Elle est une cause, une puissance dont le premier signe est dans la production de quelqu'un des effets qui lui sont propres.

Les effets par lesquels se manifestent les facultés de notre entendement sont les idées. C'est par les idées et leurs diverses espèces que l'on parvient à déterminer le nombre et la diversité de nos moyens de connaître. La théorie des idées doit précéder la théorie des facultés.

Des Idées et de leurs diverses espèces.

Actuellement je m'occupe d'un objet qui a jadis impressionné mes sens : il n'est plus sous mes yeux, peut-être même a-t-il cessé d'exister, et cependant je le vois comme s'il était présent. Je le vois si bien que je puis le décrire par la parole; le reproduire par le dessin; l'expliquer, le faire connaître à ceux qui ne l'ont jamais vu. Ce quelque chose, par quoi je le vois encore, par quoi je continue d'en parler et de m'en occuper, c'est l'*idée* elle-même dont l'essence est de reproduire mentalement dans l'esprit l'objet auquel elle correspond, et de le reproduire plus ou moins fidèlement, ce qui en constitue la vérité ou l'inexactitude.

Je parle de la grandeur d'âme d'Alexandre; cette grandeur d'âme je la conçois, je l'ai dans l'esprit, je la distingue, je la sépare des autres qualités de ce grand conquérant. La notion que je m'en forme est une idée. — Je parle d'un cercle, d'un triangle, d'une pyramide, d'un cône, etc.; je me représente ces diverses figures dans ma pensée, bien que je n'en aie aucune sous mes yeux. Cette représentation mentale est une idée. Je pense à mes peines, à mes plaisirs passés; je ne me les représente pas de la même façon qu'un triangle et qu'un cercle, ou plutôt je ne me les représente pas du tout, mais j'y pense; et ce par quoi j'y pense, ce par quoi je les distingue de toute autre chose, ce par quoi je les fais en quelque sorte revivre en moi, c'est l'idée que je

m'en suis formée. — L'idée est dans notre esprit l'équivalent intellectuel d'un objet ou de la partie d'un objet antérieurement connu.

L'idée n'est pas la connaissance; elle en est seulement une partie, un fragment. La connaissance résulte de la réunion des idées qui correspondent aux diverses parties, aux diverses propriétés d'un objet.

L'idée est subséquente, et non antérieure à l'acte par lequel nous entrons en relation avec son objet. Nous n'avons aucune idée d'un objet qui nous est totalement inconnu. L'idée n'est donc pas, comme l'ont cru Mallebranche, (1) Berkley, Locke et bien d'autres, un milieu interposé en notre esprit et son objet, une espèce de transparent à travers lequel nous voyons les objets sans pouvoir les atteindre. L'idée ne se forme dans notre esprit qu'au moment où nous considérons son objet, où nous l'examinons sous ses diverses faces; elle se forme à la suite d'intuitions successives, toutes directes et immédiates. Une fois formée, l'idée subsiste dans notre entendement comme expression idéale de son objet : elle s'y maintient plus ou moins longtemps, quelquefois à toujours, d'autres fois elle nous échappe; un moment d'oubli l'emporte, nous la perdons, preuve qu'elle est une réalité, car on ne peut perdre ce qu'on n'a pas. Ce qui démontre l'erreur des philosophes (2) qui rejettent

(1) « Quand je pense au soleil, dit Mallebranche, il n'est pas probable que mon âme sorte de mon corps pour aller se promener dans les cieux. Je vois le soleil dans l'idée qui me le représente. » (Tome II, *chapitre des Idées*.) Lorsqu'il écrivait ces lignes, Mallebranche oubliait qu'il avait vu le soleil avant d'y penser.

(2) Voyez Reid, et aussi Cousin, dans sa vingt-deuxième leçon sur la Philosophie de Locke, p. 388 : « Il n'y a point d'idées; il n'y a de réel que les choses, plus l'esprit avec ses jugements. »

l'existence des idées pour n'admettre que des jugements, comme si un jugement pouvait être compris autrement que comme le résultat d'une comparaison entre deux idées.

Classification de nos Idées.

Le nombre de nos idées est infini; et cependant on peut les ramener à trois types ou trois espèces principales qui les comprennent toutes : 1° les idées *sensibles,* comme celles du soleil, d'un arbre, d'une fleur, etc...., qui ont pour caractère distinctif de s'adresser toujours à quelqu'un des objets du monde extérieur;

2° Les idées *réflexives,* comme celles de notre *moi,* de notre volonté, de notre raison, de notre intelligence, etc...., qui ont pour caractère particulier de correspondre aux diverses opérations, aux diverses modifications du moi, ou au moi lui-même;

3° Les idées *nécessaires,* comme celles-ci : Tout effet implique *nécessairement* une cause; dans tout triangle il y a *nécessairement* trois angles et trois côtés, etc.... Toutes les idées où se rencontre l'idée de nécessité absolue appartiennent à la catégorie des idées *nécessaires,* c'est-à-dire des idées de choses conçues comme ne pouvant pas ne pas être, ni être autrement qu'elles ne sont. Les sciences humaines, malgré leur infinie variété, ont toutes pour éléments constitutifs ou des idées *sensibles,* ou des idées *réflexives,* ou des idées *nécessaires.* Les idées sensibles et réflexives se réunissent souvent sous le nom commun d'idées *contingentes,* c'est-à-dire d'idées de choses qui peuvent ne pas être, ou être autrement, ou qui ont commencé d'être. Les deux mots de contingent et de nécessaire, équivalant aux deux expressions de fini et d'infini, résument tout ce que l'esprit humain peut connaître.

Les idées sensibles, réflexives et nécessaires revêtent plusieurs formes : elles se présentent aux regards de l'observateur tantôt comme *concrètes,* tantôt comme *abstraites,* tantôt comme *particulières,* (1) et tantôt comme *générales* ou *universelles.* Un chapitre particulier sera consacré à l'examen de ces divers caractères.

Les idées sensibles, réflexives et nécessaires impliquent et démontrent trois facultés capables de les produire : 1° la perception extérieure; 2° la perception intérieure; 3° la perception rationnelle, ou d'un seul mot, la raison. Il a été donné à l'homme, comme disait Bacon, de voir d'une triple vision correspondante aux trois espèces de réalités qui existent : 1° d'une vision horizontale qui lui montre les objets du monde extérieur; 2° d'une vision réfléchie qui lui découvre les phénomènes dont se compose sa vie intime ou psychologique; 3° d'une vision perpendiculaire ou ascendante qui dirige l'œil de la pensée vers le monde suprasensible où habitent les vérités éternelles, immuables, absolues.

Théorie de la Perception extérieure.

La perception extérieure, comme l'indique son nom, est la faculté par laquelle nous acquérons la connaissance du monde extérieur, des corps, de la matière, de tout ce qui frappe les sens. Par l'action de cette faculté, le moi voit hors de lui quelque chose qui n'est pas lui, quelque chose qui est privé de l'activité, de la volonté, de l'unité qui est en lui, et qui possède à la place la multiplicité, la pluralité, la juxtaposition d'un certain nombre d'éléments formant cet agrégat visible ou tangible qu'on appelle un corps.

(1) L'idée *universelle* devient *particulière* dans ses applications.

L'action de percevoir les corps renferme deux faits, l'un physiologique et l'autre psychologique. Avant qu'il y ait perception, l'objet à percevoir doit faire impression sur quelqu'un de nos sens, et cette impression doit se transmettre au cerveau par le moyen des nerfs. Sans cette impression et cette transmission préalablement effectuées, l'acte de la perception n'a pas lieu; d'un autre côté, le moi aurait beau être impressionné, s'il n'était pas attentif, s'il ne portait pas son regard vers le point d'où partent les impressions, le défaut d'attention serait un autre obstacle à l'acte de la perception : La Fontaine, composant une fable au pied d'un chêne, ne sent pas la pluie qui mouille ses vêtements; et Archimède, occupé à résoudre un problème, n'entend pas le bruit des pas du soldat romain qui s'apprête à le frapper. — Mais ces deux conditions remplies, l'impression ressentie et l'attention donnée, le moi recueille le fruit de son travail; en regardant, en palpant, en écoutant, en flairant, en savourant, il découvre ce qu'il ne voyait pas d'abord; il entre en relation avec un objet matériel; il ne le connaissait pas, il commence à le connaître, il en a une intuition, il le perçoit.

Les cinq sens concourent à l'opération de percevoir chacun à sa manière. L'odorat perçoit les odeurs, le goût les saveurs, l'ouïe les sons, la vue les couleurs; mais les odeurs, les saveurs, les sons et les couleurs ne sont que les qualités accessoires des corps; les qualités premières ou fondamentales, savoir: l'étendue, l'impénétrabilité, la divisibilité, etc., ne sont perçues qu'à l'aide du tact : c'est à ce sens qu'appartient, dans l'acte de la perception, le rôle principal. — Nous ne sommes pas plus tôt venus à la vie qu'en vertu de notre activité innée nous faisons effort pour nous mouvoir, et mouvoir nos organes avant même de savoir que nous

avons des organes. Dans cet effort, (1) dans cet élan spontané pour nous porter hors de nous-mêmes, nous rencontrons quelque chose qui nous résiste, qui nous arrête, nous circonscrit, nous limite. Ce quelque chose, la main le touche, le palpe, le suit dans ses divers contours, en reconnaît les diverses faces, les diverses dimensions, longueur, largeur, profondeur. C'est à la suite de ce contact journellement répété que se forme graduellement en nous l'idée de l'être matériel. Il est d'abord connu comme quelque chose de résistant, d'impénétrable, d'étendu; et à quoi résiste ce quelque chose? A notre moi, à notre force interne, à notre volonté faisant effort pour passer outre. Ce ne sont pas deux forces qui se rencontrent, (2) c'est une force unique rencontrant, dans sa marche expansive, une série de points résistants dont la réunion forme à nos yeux ce que nous appelons un corps. C'est dans les perceptions tactiles que se trouve la véritable origine de l'idée de corps. — Des expériences faites en Angleterre par le médecin Cheselden, (3) et renouvelées en 1820, à Strasbourg, par M. l'abbé Bautain, ont prouvé que la perception des qualités fondamentales des corps, telles que l'étendue, l'impénétrabilité, la longueur, la largeur, la profondeur, etc...., est du domaine exclusif du tact. La vue, en percevant les couleurs et les surfaces colorées, arrive jusqu'à un certain

(1) Voyez Maine de Biran.

(2) La théorie de deux forces qui se rencontrent, c'est l'*idéalisme*. (Voyez V. Cousin, p. 73; Préface des fragments de la première édition.) « Quel physicien, depuis Euler, cherche autre chose dans la nature que des forces et des lois? Qui parle aujourd'hui d'atomes, qui les donne pour autre chose qu'une hypothèse? »

(3) Voici en quoi consistent ces expériences : Après avoir rendu la vue à un aveugle de naissance, on lui bande les yeux et on le conduit dans une salle où l'on a disposé divers objets de différentes formes,

point à saisir la longueur et la largeur; elle ne saisit pas la profondeur; sa nature s'y oppose : elle va droit à l'objet, elle en perçoit la surface, ou plutôt la face qui lui est opposée, mais elle n'en mesure pas le contour; l'œil ne peut percer un objet pour saisir la portion placée derrière; tandis que le tact, avec le compas naturel que forment l'index et le pouce, mesure le diamètre de chaque objet et en perçoit simultanément les diverses faces. — Tous les jours cependant, à la simple vue et sans consulter le tact, nous apprécions la forme, l'étendue, le diamètre des objets qui frappent nos sens; sans doute, mais cette perception tient à une habitude dont il faut expliquer l'origine.

Nous sommes en présence d'un corps : par le tact, nous en apprécions la forme, le volume; au même instant nous en saisissons la couleur par la vue. Ces deux choses, la forme et la couleur, s'associent dans notre esprit; la couleur devient le signe de la forme : cette tour, que je vois là-bas et que je dis être ronde, en réalité je ne la vois pas ronde; je ne vois que la partie de sa surface opposée à ma vue. Mais, d'après la manière dont les ombres et la lumière jouent autour d'elle, je me souviens que c'est là le signe visible de la rondeur que j'ai autrefois perçue par le tact; et je la déclare ronde non parce que je la vois telle, mais par une association d'idées qui me fait conclure du signe visible

placés à des distances inégales. Débarrassé de son bandeau, l'aveugle, devenu clairvoyant, distingue très-bien les différentes couleurs qu'il a sous les yeux; mais il ne distingue ni la forme des objets, ni la distance où ils sont les uns des autres; il les voit tous comme adhérant à une même surface plane, et ne différant les uns des autres que par la couleur; il ne sort de son erreur que lorsqu'en marchant, il les rencontre, les uns plus près, les autres plus loin, et que la main, en les parcourant en tous sens, lui découvre leur véritable forme.

de la rondeur, signe exprimé par la couleur, à la réalité de la rondeur. Je raisonne de la même manière à la vue d'une sphère, d'une pyramide, d'un cube, d'un cylindre, etc. La manière dont les ombres et la lumière jouent autour de ces corps, le vêtement lumineux que chacun d'eux présente à ma vue devient pour moi le signe de sa véritable forme, l'indice certain de son volume, de sa masse, de sa configuration. Ma vue se conduit ici un peu comme la main de l'artiste, qui, avec sa palette, me fait voir, sur une toile unie, des saillies, des reliefs, des profondeurs, des sphères, etc., avec cette différence que la peinture m'entoure d'illusions, et que ma vue, instruite à l'école du tact, me fait voir la réalité. — L'indispensable nécessité du tact pour avoir la notion de l'extériorité, déjà démontrée par ce qui précède, l'est encore par ce fait qu'on peut naître privé de la vue, de l'ouïe ou de tout autre sens, mais jamais du tact; aussi le voyons-nous universellement répandu sur la surface du corps, bien qu'il ait son siége principal dans la main, afin que, si nous perdons la main, nous puissions la remplacer, quoique imparfaitement, par quelque autre organe. (1)

Comment distinguons-nous notre corps des corps qui nous environnent? L'observation répond : Si j'applique ma main sur une partie de mon corps, je me sens le même dans l'organe impressionné et dans l'organe impressionnant; je me reconnais le même être dans ce qui touche et dans ce qui est touché; je retrouve la même personne sous les deux

(1) Il existe, en Belgique, un peintre célèbre, mutilé des deux mains; il peint avec les doigts du pied.

La privation de la vue n'enlève aux aveugles de naissance que la connaissance des couleurs; ils lisent, avec leurs doigts, dans des livres dont les caractères sont en relief. La connaissance des couleurs est donc la seule chose qui soit de la compétence exclusive de la vue.

sensations que j'éprouve. Au contraire, en pressant un corps étranger, des deux sensations que j'éprouvais tout à l'heure je n'en sens plus qu'une; je suis toujours l'être sentant, je ne suis plus l'être senti. Je me sens étranger à lui, il n'est pas moi; il n'est pas mon corps, il est un autre corps.

Nous venons de voir comment se forme en nous l'idée des propriétés accessoires et fondamentales des corps. Il nous reste à chercher comment se forme en nous l'idée de l'être auquel appartiennent ces propriétés; car autre chose est l'être ou la substance, et autre chose l'attribut ou la propriété. L'attribut ou la manière d'être ne peut jamais devenir substance, et la substance à son tour ne peut pas devenir attribut; l'une est un centre, et l'autre un rayon.

Spontanément nous rapportons l'odeur, la saveur, la couleur, la forme, la figure, etc., à quelque chose qui réunit en lui ces divers attributs. De ce quelque chose, nous faisons un foyer qui rayonne en plusieurs manières d'être analogues à sa nature; et ce foyer c'est ce que nous nommons la substance matérielle. C'est ainsi que nous agissons; mais avons-nous raison d'agir ainsi? Pour peu qu'on y regarde, il est facile de voir que ces différents jugements, l'*odeur, la couleur, le son, la forme, la figure impliquent quelque chose d'odorant, de coloré, de sonore, etc.*, ne sont que les applications diversifiées d'un seul et même principe : *Il n'y a pas de manière d'être sans être*. Or, que vaut ce principe? De sa valeur dépend la valeur de ses applications. Pouvons-nous admettre des manières d'être sans un support, *un substratum*, une substance qui les lie, les rassemble et les réunisse en elle? Comprend-on des modifications greffées sur un pur néant, des rameaux sans un tronc? Le principe, *il n'y a pas d'attributs sans sujet*, reproduit en

grammaire sous la formule, il n'y a pas d'adjectif sans substantif, ne porte-t-il pas un gage absolu de certitude dans le caractère d'évidence dont il est marqué? Ce n'est donc pas sans raison, mais par l'application rationnelle d'un principe absolument vrai, que des qualités connues de la matière nous concluons à l'existence d'un être qui les réunit et que nous appelons un corps. Nous allons des propriétés à la substance par la plus légitime des inductions, celle qui conduit des rameaux au tronc, des rayons au centre.

On a souvent confondu deux choses qu'il importe de distinguer, la perception et la sensation. Un objet frappe mes sens; je le regarde, je le considère, j'apprends à le connaître, je le perçois. Mais en sa présence et sous les impressions que j'en reçois, j'éprouve autre chose : je ressens peine ou plaisir, ce qui me le fait appeler agréable ou pénible. Ce nouveau phénomène, c'est la sensation, modification purement subjective, et, à ce titre, incapable de me donner la notion d'extériorité. Elle peut bien, parce qu'elle s'impose à moi malgré moi, me faire soupçonner l'existence de la cause qui la produit, et me faire dire encore cette cause n'est pas moi; mais aller jusqu'à me découvrir la nature de cette cause, m'y montrer des parties juxtaposées, c'est ce qu'elle ne peut faire, pour deux raisons : la première, parce qu'elle est aveugle, qu'elle ne se connaît pas : un plaisir ne sait pas qu'il est plaisir; la seconde, parce qu'étant complétement subjective, elle n'a rien qui puisse me faire soupçonner l'existence d'un être objectif.

La sensation et la perception, pour se produire habituellement ensemble, n'en sont pas moins profondément séparées. Sommes-nous plusieurs à considérer le même objet? nous le percevons sous les mêmes dimensions, nous nous en formons la même idée. Éprouvons-nous aussi la même sen-

sation? non; pendant qu'il vous fait plaisir à vous, moi je le vois avec indifférence, et un autre peut-être avec répugnance. Nous arrive-t-il de le voir tous les jours? l'idée que nous nous en étions formée se fortifie et s'éclaircit par l'habitude de le voir; elle devient de plus en plus conforme à son modèle. La sensation, au contraire, en se répétant chaque jour, s'émousse, s'affaiblit, et finit par s'éteindre. C'est faute de distinguer ces deux faits, la sensation et la perception, que Condillac et son école ont attribué à la faculté, ou plutôt à la simple capacité de sentir, ce qui n'appartient qu'à la faculté de percevoir.

Remarquons que, si nous avons deux yeux pour voir, deux oreilles pour entendre, deux mains pour palper, malgré cette dualité d'instruments, nous ne voyons, nous n'entendons, nous ne percevons qu'un seul et même objet; d'où il résulte que, bien qu'il faille l'intervention des sens pour percevoir, ce ne sont pas les sens qui perçoivent, mais l'agent invisible, l'âme, qui se sert d'eux comme d'autant de serviteurs placés sous ses ordres.

Conclusion.

Il résulte de l'analyse que nous venons de faire de la perception extérieure, que cette opération, à la fois sensible et intellectuelle, comprend sous elle quatre faits distincts : 1° une impression; 2° une sensation; 3° un acte d'attention; 4° un acte de vision mentale qui est la perception proprement dite. Aux premiers jours de la vie les objets viennent à nous, ils nous impressionnent malgré nous, ils nous affectent en peine ou en plaisir. L'impression et la sensation sont alors involontaires; plus tard, elles deviennent volontaires, quand, à notre tour, nous allons de nous-mêmes aux

objets, et que nous provoquons et faisons naître les impressions et les sensations qui les accompagnent.

L'acte d'attention est toujours volontaire; nul n'est attentif que celui qui veut l'être. L'attention est un fait important; sans lui il n'y aurait pas de perception, et cependant elle ne se confond pas avec la perception. Percevoir, c'est voir d'une vue mentale un objet extérieur. Être attentif, c'est regarder, c'est diriger l'esprit et l'œil vers un objet qui nous impressionne. Or, s'il est vrai qu'on ne peut voir sans regarder, il ne l'est pas moins que ce n'est pas le regard qui voit, puisqu'il nous arrive plusieurs fois de regarder sans voir. Cette remarque fait comprendre l'erreur de l'auteur des *Leçons de Philosophie* (M. Laromiguière), qui, après avoir ramené le raisonnement à un double jugement, et le jugement à une double comparaison, et la comparaison à une double attention, identifie l'attention avec la perception.

Origine des Idées sensibles.

Tout le monde est d'accord sur l'origine des idées sensibles : supprimez les sens, vous en tarissez la source; il n'y a pas de couleurs pour l'aveugle, il n'y a pas de sons pour le sourd, et ainsi des autres sens. Cependant les sens ne suffisent pas à expliquer l'origine totale des idées sensibles; s'il faut leur concours, il faut aussi celui de l'attention. Nous avons beau être impressionnés par les objets extérieurs, nous avons beau avoir des organes bien conformés, si, lorsque les choses nous touchent, nous impressionnent, nous n'écoutons pas, nous ne regardons pas, si nous ne sommes pas attentifs, ou si nous le sommes à toute autre chose qu'à ce qui affecte nos organes, la perception n'a pas lieu, ou

elle se fait mal. La véritable origine des idées sensibles doit donc être rapportée à l'activité de l'esprit se dirigeant par l'attention sur les objets qui impressionnent les sens.

De quelle manière se forme en nous l'idée sensible? Un objet matériel s'offre à notre vue pour la première fois : nous l'examinons, nous le considérons sous toutes ses faces; au même instant l'idée de cet objet prend naissance dans notre esprit. Tout à l'heure il nous était inconnu, maintenant il nous est connu; il a beau disparaître, son image subsiste gravée dans notre esprit; il n'est plus sous nos yeux, et nous le voyons encore; nous le voyons si bien que nous le décrivons et le faisons connaître à ceux qui ne l'ont pas vu. Au besoin, nous le reproduisons par le dessin ou la peinture; nous le copions comme s'il était vivant en nous; il n'y est pas cependant; mais nous en conservons l'empreinte idéale qui s'en est formée en nous. Et cette empreinte n'est pas, comme le disaient Leucippe et Épicure, (1) une image matérielle qui se détache des objets extérieurs pour venir se loger dans notre cerveau. Elle n'est pas davantage, ainsi que le prétendent certains matérialistes, une empreinte physique produite sur notre organe cérébral, semblable à l'empreinte d'un cachet sur un morceau de cire; car tout en nous représentant un objet coloré, odorant, sonore, rond, carré ou cubique, l'idée qui nous le représente n'a ni couleur, ni odeur, ni son, ni figure; elle n'a aucune des dimensions et des qualités de la matière. Cependant elle nous fait voir un objet matériel, un objet visible, dont elle est une représentation invisible; elle est la peinture immatérielle d'un objet matériel; elle est une

(1) De là est venue la théorie des *espèces expresses et impresses*, images exprimées ou détachées des objets et imprimées dans l'esprit.

idée, comme l'indique l'étymologie de son nom dérivé du mot grec εἶδος. Comment s'effectue dans notre esprit cette peinture immatérielle d'un objet matériel? La science n'a pas de réponse à cette question; elle constate le fait que chacun peut vérifier en soi-même; elle ne va pas plus loin.

Théorie de la Perception intérieure.

Dans la perception extérieure, je me distingue, je me sépare de l'objet perçu; je ne suis pas la couleur que je vois, le bruit que j'entends, l'odeur que je respire, l'aliment que je savoure, le corps que je palpe; je ne suis aucun des objets qui m'impressionnent. — Dans la perception intérieure, c'est tout le contraire; ce sont mes idées, mes volontés, mes sentiments que je perçois. Ce que j'ai sous les yeux, ce sont les opérations de mon intelligence, les actes intérieurs de ma volonté, les affections de peine ou de plaisir qu'éprouve ma sensibilité. C'est toujours moi ou quelque chose de moi que je considère. Tous les phénomènes sur lesquels j'arrête mes regards je les vois sortir du fond de ma substance; aucun ne m'est étranger. Dans chacun d'eux j'aperçois un mode particulier de l'existence de mon âme; c'est comme une vertu, une puissance qui s'échappe de mon être. Mon moi diversement modifié ou se modifiant diversement lui-même, tel est l'objet constant de mes observations. Tout à l'heure je disais : Moi percevant, je suis autre que l'objet perçu; maintenant j'identifie les deux termes. C'est mon être percevant que je perçois, c'est moi-même que j'examine, que je considère; je me partage en quelque sorte en deux; d'un côté est l'être percevant, et de l'autre l'être perçu. Je m'objective à moi-même, je me contemple dans ma pensée, je me mire dans mon intelli-

gence; je m'entends, je m'écoute en quelque sorte penser, vouloir et sentir.

Dans la perception extérieure, le sujet percevant n'aperçoit l'objet perçu qu'à travers les fenêtres ouvertes des cinq sens. Dans la perception intérieure, aucun milieu n'est interposé; il serait un obstacle, puisque c'est moi-même ou une portion de moi-même que je considère; aussi n'existe-t-il aucun organe dont le concours soit nécessaire à l'exercice de la perception intérieure.

Dans la perception externe, plus les sens sont agissants et mieux s'opère l'acte de la perception. La perception intérieure, au contraire, demande, pour s'accomplir dans toute sa plénitude, une suspension momentanée de l'action des sens; elle a besoin de recueillement. On ne voit jamais mieux ce qui se passe en soi qu'à l'aide d'un divorce passager avec le dehors. La vie tumultueuse et agitée, sans détruire le fait permanent de la vision intime, en affaiblit le sentiment, en émousse l'énergie; trop répandu hors de lui-même, le moi finit par se perdre de vue.

Que les sens viennent à sommeiller, ou que de lassitude ils se reposent, la perception extérieure s'arrête; elle ne peut aller sans leur concours. La perception intérieure ne connaît ni halte, ni suspension; elle se prolonge sans interruption depuis le premier jusqu'au dernier jour de la vie; il le faut bien, puisque une éclipse même momentanée de cette lumière entraînerait la défaillance totale de l'être; car pour l'homme moral, ne pas savoir qu'il pense c'est ne pas penser, et, par conséquent, ne pas vivre. C'est peut-être à ce point de vue que Descartes a pu dire : « L'âme pense toujours. »

Il y a deux manières de percevoir les faits internes, l'une, primitive, spontanée et involontaire : c'est celle qui appar-

tient à tous les hommes; l'autre, postérieure en date, est volontaire, analytique, méthodique; elle se produit à son heure, à son moment; elle reprend un à un, pour les mieux voir, les faits déjà aperçus par la conscience primitive : c'est cette dernière qui fait le psychologue. Ce que la première voit rapidement et d'une vue d'ensemble, la seconde le revoit avec lenteur et successivement. Ce que la première voit forcément, la seconde le revoit librement autant de fois et aussi longtemps que bon lui semble. La première est la conscience proprement dite; la seconde est la réflexion ou l'observation intérieure. La réflexion implique la mémoire et présuppose la conscience; comme l'indique son nom, elle est un retour de la pensée vers quelque chose qui a déjà été vu, mais pas assez bien vu. La conscience ne présuppose rien, ni mémoire, ni réflexion; elle est la vue primitive, simultanée et contemporaine de tous les faits psychologiques.

Pour bien voir au dehors, il ne suffit pas d'avoir les yeux ouverts, il faut regarder; pour bien entendre, il ne suffit pas d'avoir l'oreille accessible au son, il faut écouter; pour se bien servir du goût, de l'odorat, du toucher, il faut plus que goûter, il faut savourer; il faut plus que sentir, il faut flairer; il faut plus que toucher, il faut palper; en d'autres termes, à la perception primitive, spontanée et involontaire des objets qui s'offrent à nous, il faut joindre la perception active, volontaire et répétée qui en est le complément. — Il en est de même pour la perception intérieure. Pour bien voir au dedans, à la vue primitive, continue, synthétique et involontaire de la conscience, il faut ajouter la seconde vue qui provient du regard actif, concentré, analytique et pénétrant de la réflexion. Les deux perceptions, comme on le voit, obéissent à la même loi;

dans les deux cas les prémisses de la science sont données par la nature; mais la vraie science est toujours une acquisition de l'homme, une conquête de sa libre activité. Tout est plus ou moins obscur dans la conscience; tout est clair et net dans la réflexion.

Comment se forment en nous les Idées réflexives?

Leur nom l'indique. Elles dérivent de cette faculté qu'a le moi de se replier sur lui-même, d'assister en témoin permanent à toutes les pensées, à toutes les volontés, à tous les sentiments qui jaillissent de lui. Aucun être humain ne vit étranger à lui-même; il sait ce qu'il fait, ce qu'il veut, ce qu'il pense, ce qu'il sent; il le sait d'une science intime et d'une science à laquelle il ne peut se refuser. Cette première science est le point de départ d'une autre plus étendue, plus complète, qui a pour instrument la réflexion, et qui est une révision libre et volontaire de tout ce qui a été primitivement aperçu par le regard rapide et involontaire de la conscience. Cette seconde science est la psychologie elle-même. La première est commune à tous les hommes; chacun d'eux la possède par suite de l'action spontanée de ses facultés. La seconde n'appartient qu'à ceux qui prennent la peine de l'acquérir en ajoutant aux données primitives de la conscience le travail personnel de leurs propres observations. C'est de cette double aperception intérieure, l'une purement contemplative, et l'autre observatrice, que viennent toutes nos idées réflexives.

Corollaire. — Donc toutes nos idées ne viennent pas des sens; car nous connaissons les faits de la vie intérieure du moi aussi bien que ceux de sa vie extérieure; nous savons ce qui se passe en nous aussi bien que ce qui se passe hors

de nous. Notre pensée se connaît elle-même, elle décrit ses opérations; elle raconte sa vie psychologique avec toutes les modifications qui lui appartiennent. Nous connaissons donc autre chose que la matière, par conséquent toutes nos idées ne viennent pas des sens. Par conséquent encore le matérialisme est réfuté; car le principe, sur lequel il se fonde et sur lequel s'appuient ses trois principaux plaidoyers, le *Système de la Nature* de d'Holback, l'*Origine des Cultes* de Dupuy, et le livre des *Ruines* de Volney, consiste à supposer comme démontré que toutes nos idées viennent des sens, et, par suite, que nous ne connaissons que des corps.

Origine de l'Idée de l'âme.

C'est à la suite des actes répétés de la perception intérieure que se forme en nous : 1° la notion des phénomènes psychologiques, tous marqués d'un caractère de spiritualité; 2° la notion des facultés qui engendrent ces phénomènes; 3° la notion de l'être auquel appartiennent ces facultés et qui est l'âme elle-même. Ces trois choses, les phénomènes internes, les facultés qui les engendrent, et l'être qui dirige ces facultés sont inséparables; la première mène à la seconde, et la seconde à la troisième; car des phénomènes sont des effets qui impliquent des facultés capables de les produire; et des facultés à leur tour réclament un être duquel elles reçoivent l'impulsion qui les fait mouvoir. La réalité de cet être étant établie, sa nature se découvre d'elle-même; il manifeste sa vie par des phénomènes psychologiques qui sont tous immatériels, et par des facultés elles-mêmes immatérielles, telles que la pensée, la volonté, le sentiment; donc nécessairement il participe lui-même de cette immatérialité; il est homogène à ses modes, puisque

ses modes sont un rayonnement de sa substance; il est âme, il est esprit. C'est ainsi que se forme en nous l'idée de l'âme.

C'est encore à la perception intérieure qu'il faut rapporter les idées de cause, de substance, d'unité et de temps; l'idée d'espace appartient à la perception extérieure.

Idée de cause.

Êtres actifs par nature, énergies vivantes et agissantes dès les premiers jours de notre vie, le premier regard que nous abaissons sur nous-mêmes nous découvre à nos propres yeux ce que nous sommes : des principes d'action, des forces intelligentes et libres. Hors de nous, dans le monde matériel, tout est mouvement sans doute, mais rien ne se meut par soi-même. Nous seuls réalisons le mouvement autonome, le mouvement produit par une force qui s'impulsionne elle-même. Par conséquent en nous seuls se rencontre la cause vraiment cause, la cause qui se meut non par une impulsion venue du dehors, mais par sa propre énergie. Hors de nous il n'existe que des semblants de cause, des causes mues en même temps qu'elles sont motrices; nous seuls possédons l'initiative du mouvement.

Il ne faut pas confondre le principe de causalité avec la notion de cause; ce sont deux choses distinctes. Dès que nous avons l'idée de notre *moi,* nous avons l'idée de cause; et dès que nous avons l'idée de cause et d'effet, à tout effet nouveau qui se manifeste à nos yeux nous assignons une cause, et nous concevons en même temps l'impossibilité absolue qu'il existe un seul effet sans cause; cette connexion absolue de l'effet avec la cause, que nous traduisons par la formule : *Rien ne se fait sans cause,* c'est là le principe de

causalité, principe nécessaire, invariable, universel, ayant tous les caractères des vérités absolues; tandis que la cause que nous sommes ne possède aucun caractère de nécessité : elle est, elle aurait pu ne pas être. Nous avons l'idée de cause et d'effet avant d'avoir l'idée du rapport qui unit ces deux termes. L'expression de ce rapport constitue une loi; et l'idée de cause n'est pas autre chose que l'idée d'un être doué d'une activité personnelle. Le principe de causalité est du domaine de la raison.

Idée de substance.

Aussitôt que s'est formée en nous l'idée de notre pensée, de notre volonté et de notre faculté de sentir; aussitôt que nous avons pris connaissance de ces trois modes de notre existence, sous l'influence d'un principe que nous appliquons instinctivement avant de nous en rendre compte, nous rapportons ces trois modes d'existence à un même être, à un même centre, à un même foyer que nous désignons par le mot *je* ou *moi*. Ce moi, nous le concevons comme le support, le soutien de nos diverses facultés, comme la substance (*substare,* ce qui est dessous), comme le tronc sur lequel viennent s'implanter la pensée, la volonté et le sentiment. La pensée est mobile, la volonté et le sentiment le sont aussi : la substance est permanente. La pensée va et vient, elle jaillit, elle brille, elle s'éclipse pour faire place à une autre; la substance persiste dans son essence; elle demeure toujours la même.

Les deux idées de substance et d'attribut une fois formées dans notre esprit, nous nous élevons sans effort à la notion du principe de *substantialité :* Il n'y a pas de modification sans substance; il n'y a pas d'attribut sans sujet. Mais

autant le rapport affirmé entre ces deux termes est nécessaire, immuable, universel; autant la substance que nous sommes est marquée d'un caractère de contingence : nous n'avons pas toujours existé, tandis qu'elle a toujours été vraie cette loi : Toute manière d'être implique un être. Nous avons l'idée de modification et de substance avant d'avoir l'idée du rapport qui unit ces deux termes. Comme le principe de causalité, le principe de substantialité est du domaine de la raison; il appartient à la catégorie des vérités absolues.

Idée d'unité.

On chercherait en vain dans la nature extérieure un objet qui fût véritablement un. On n'y trouve que ce que peut donner la matière, l'unité collective, l'unité *synthétique*, l'agrégat de plusieurs atomes, de plusieurs éléments réunis autour d'un élément central; or, une synthèse, si parfaite qu'elle soit, parce qu'elle n'est qu'une tendance vers l'unité, sans pouvoir la réaliser absolument, n'en présente qu'une image imparfaite. C'est en nous et en nous seuls que nous puisons la première idée de l'unité; nous ne trouvons l'unité (1) que dans ce point indivisible vers lequel conver-

(1) L'idée de l'unité commence en nous avec l'idée de la synthèse matérielle, avec l'idée d'un arbre, d'une maison, par exemple; elle grandit et s'achève avec l'idée de notre moi; mais elle ne s'achève pas tellement qu'elle ne devienne plus parfaite encore avec l'idée de Dieu qui seul réalise l'unité absolue. Il en est de même de l'idée de *cause* qui est d'abord ébauchée dans notre esprit par les objets extérieurs; ensuite elle est beaucoup plus clairement représentée par notre force interne : mais ce n'est qu'en Dieu que nous trouvons le type absolu de la cause parfaite.

gent toutes les impressions venues du dehors et duquel s'échappent tous les rayons de la pensée, de l'activité, du sentiment : ce point indivisible c'est le moi lui-même.

Idée de temps.

L'idée de temps commence pour nous avec l'idée de succession; et l'idée de succession nous est donnée avec l'idée des faits internes qui s'écoulent sous les yeux de notre moi. Le fait qui vient de naître, qui est actuellement sous nos yeux, nous suggère l'idée du présent; le fait accompli, l'idée du passé; l'idée du fait qui va naître, l'idée de l'avenir : je pense, j'ai pensé, je penserai. C'est de ces trois idées, le présent, le passé et l'avenir que sort l'idée de temps; car pour notre esprit le temps est actuel, passé ou futur. Ainsi conçu le temps s'identifie avec la succession, et se mesure par le nombre des phénomènes qui se succèdent : un certain nombre de révolutions de la terre autour du soleil, révolutions dont la durée se mesure par celle de nos sensations, nous donne ce que nous appelons des jours; un certain nombre de jours nous donne le mois; les mois l'année, les années le siècle, et un certain nombre de siècles nous fait concevoir un temps qui se prolonge indéfiniment dans le passé et l'avenir; mais ce temps-là, malgré son étendue, n'est pas ce que nous appelons l'éternité. Des faits qui se succèdent, si grand qu'en soit le nombre, ont commencé à se succéder; ils reconnaissent un premier fait qui les a précédés, et dans ce premier fait une limite qui les borne. Ce premier fait qui commence la série, où s'est-il produit, si ce n'est dans un temps antérieur à toute succession, et par conséquent antérieur au temps qui se mesure par la succession? Ce temps premier, le plus ancien de tous, dans le sein duquel s'ef-

fectuent toutes les choses qui se succèdent, ce temps qui n'a ni commencement ni fin, qui est la durée de l'être antérieur à tous les êtres qui commencent d'exister, c'est l'éternité elle-même; aucune mesure ne lui est applicable parce qu'il n'est point formé d'instants qui se succèdent; il exclut le nombre parce qu'il n'a point de parties; il exclut toute addition, tout retranchement; il ne peut être ni plus grand, ni plus petit; c'est la durée infinie, dont le temps ou la succession n'est qu'une image imparfaite. (1) Il ne faut pas confondre la notion de temps avec le principe : *Tout événement arrive dans un temps;* il nous faut avoir les deux idées de temps et d'événement avant de comprendre la nécessité absolue que tout ce qui arrive, arrive dans un temps : c'est encore ici un principe du domaine de la raison.

Idée d'espace.

L'idée d'espace, qui est correspondante à celle de temps, n'est pas du ressort de la perception intérieure. Elle se forme en nous à l'occasion de l'idée de corps qui nous est donnée par la perception extérieure. Le premier espace que nous connaissons c'est l'espace qui se mesure, qui s'évalue en toises, en pieds, pouces, lignes; qui s'étend en longueur, en largeur; qui se confond avec le théâtre où se passent les

(1) Le temps, cette image mobile
De l'immobile éternité.
(J.-B. Rousseau, *Ode au prince Eugène de Savoie.*)

Après Rousseau, Thomas a dit :
Dieu dit au mouvement : Du temps sois la mesure.
Il dit à la nature :
Le temps sera pour vous, l'éternité pour moi.
(Thomas, *Ode sur le Temps.*)

événements de l'histoire. En réalité, cet espace n'est autre que l'étendue matérielle considérée en elle-même, abstraction faite de ses autres propriétés; ce n'est point là le véritable espace dont le premier caractère est de contenir les corps, et parce qu'il les contient de n'être pas corps; car s'il était corps, il serait impénétrable, et, à ce titre, il ne pourrait rien contenir. Son second caractère est d'être distinct de l'univers matériel, bien qu'il soit la condition de son existence; car par la pensée vous pouvez détruire tous les corps que contient l'univers, et vous n'avez pas pour cela détruit l'espace qui les renferme : il subsiste vide de corps et prêt à en recevoir de nouveaux, s'il plaît au Créateur d'en créer d'autres. Son troisième caractère est d'exclure toute borne, et, par suite, de se confondre avec l'immensité; car, comme disait un ancien, si vous lancez une flèche dans l'espace, ou elle s'arrêtera, ou elle marchera toujours : si elle marche toujours, il n'y a pas de limite; si elle s'arrête, le corps qui lui fait obstacle, étant nécessairement contenu dans l'espace, prouve un espace ultérieur. (1) Autre chose est donc l'espace qui se mesure, autre chose l'espace incommensurable. A l'aide du premier nous concevons le second, comme par l'idée de temps relatif nous arrivons à l'idée du temps absolu. L'idée de l'espace relatif est seule

(1) La flèche qui marche toujours ne rend pas exactement notre idée : nous voulons dire que les substances matérielles étant toutes contenues quelque part, ce qui les contient et subsiste présent au milieu d'elles sans aucune extension locale, ce qui les borne sans être borné, c'est l'espace absolu ou l'immensité. Ajoutons que nous ne prétendons pas, par ces quelques mots, éclaircir le profond mystère de cette idée : nous voulons seulement constater qu'il y a un espace relatif et un espace absolu. (Voyez, sur ce point, la savante polémique de Clarke et de Leibnitz.)

de la compétence de la perception extérieure; la notion de l'espace absolu dépasse sa portée; elle rentre dans les attributions de la raison, par la formule : Tout corps est dans l'espace, formule qui, bien comprise, signifie : l'espace relatif implique et démontre l'espace absolu. (1)

ANALYSE DE LA PERCEPTION RATIONNELLE, OU THÉORIE DE LA RAISON.

Par la perception extérieure, nous connaissons les faits, les objets extérieurs. Par la perception intérieure, nous connaissons les faits, les objets intérieurs. Et par la raison, que connaissons-nous? Les vérités nécessaires, éternelles, universelles, immuables, absolues. De trompeuses apparences de similitude ont souvent fait confondre les vérités universelles avec les vérités simplement générales. Commençons par signaler les différences qui séparent ces deux ordres de vérités.

Différences entre les vérités universelles et les vérités simplement générales.

L'homme est mortel; les corps sont compressibles; ils se dilatent par la chaleur, ils se contractent par le froid; dans le vide, ils tombent avec la même vitesse : voilà des vérités simplement générales. Les angles opposés par le sommet sont égaux; deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles; toute manière d'être implique un être; tout effet implique une cause; tout événement arrive dans un

(1) L'immensité de l'espace absolu, c'est l'*ubiquité* de Dieu, ou son action partout présente, sans occuper ni lieu ni place.

temps et dans un lieu, etc. : voilà des vérités universelles. — Où est la différence ?

1° Le sens auquel on dit que deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles, n'est pas le même que celui auquel on dit que l'homme est mortel. En disant deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles, on entend qu'elles le sont toujours; qu'elles le sont dans tous les cas; qu'elles le sont sans une seule exception. Au contraire, en disant l'homme est mortel, on entend que la généralité des hommes est soumise à la loi de mourir, sans prétendre exclure la possibilité de quelque dérogation à cette loi; car on comprend sans peine que la même puissance qui fait vivre un homme cent ans, peut le faire vivre mille ans et toujours, si elle le veut : le plus ou le moins de durée d'un être dépend uniquement de la volonté de celui qui l'a créé. Ainsi, pendant qu'il est rigoureusement exact de dire que deux quantités, parce qu'elles sont égales à une troisième, le sont toujours et nécessairement entre elles, il ne l'est pas de dire que tout homme, parce qu'il est homme, doit nécessairement mourir : il peut sortir de ce monde par une autre voie que la mort. La vérité universelle, comme l'indique son nom, est tout à fait universelle; elle embrasse tous les cas, tous les temps et tous les lieux. La vérité générale, au contraire, est simplement générale : elle embrasse la plupart des cas; elle ne les embrasse pas tous; elle comporte exception; son extension est restreinte. L'extension de la vérité universelle n'a pas de bornes; elle s'étend aussi loin que l'univers.

2° Ce qui fait qu'on ne peut pas dire : Tout homme, sans exception, doit mourir; pendant que l'on dit très-bien : Tout effet, sans en excepter un seul, doit avoir sa cause, c'est qu'il implique contradiction qu'un effet puisse exister

sans cause; car, produit sans cause, ce serait un être engendré par le néant, ce qui est inintelligible : il y a déraison à affirmer un effet sans cause. Rien de semblable n'a lieu dans l'hypothèse d'un homme ou de quelques hommes affranchis de la nécessité de mourir; celui qui donne l'existence est le maître de la borner, de la maintenir ou de la continuer toujours; il n'y a ici aucune trace de déraison, ni de contradiction; le droit de suspendre, de modifier, de changer une loi est une suite de la puissance en vertu de laquelle elle a été établie. Dans toute vérité universelle le rapport affirmé entre les deux termes est conçu comme étant, et, de plus, comme ne pouvant pas ne pas être, c'est-à-dire comme nécessaire. Il en est tout autrement dans la vérité simplement générale; le rapport qu'elle affirme entre les deux termes, quoique réel et permanent, se conçoit comme pouvant cesser d'être, et, de plus, comme ayant commencé d'exister, c'est-à-dire qu'il est toujours contingent. La vérité générale et la vérité universelle diffèrent donc de toute la différence qui sépare le contingent du nécessaire.

3° Les vérités générales sont plus ou moins générales. Quand on n'avait encore vu que quelques corps tomber dans le vide avec la même vitesse, on ne pouvait pas donner à cette loi physique la même généralité que de nos jours. Sa portée a grandi au fur et à mesure que de nouvelles expériences, de nouvelles observations sont venues la confirmer. Elle peut grandir encore si l'on vient à découvrir la même propriété dans de nouveaux corps. Il en est de même de toutes les autres vérités générales; les observations, en se répétant, ajoutent à leur généralité : de particulières qu'elles étaient dans le principe, elles deviennent peu à peu générales, et de plus en plus générales. Il n'en est pas ainsi des vérités universelles. Elles ne deviennent pas universelles, elles

le sont toujours, et toujours au même degré : elles excluent le plus et le moins. Leur universalité pleine et entière ne comporte ni augmentation, ni progrès. Telles nous les avons comprises le premier jour où elles ont pénétré dans notre esprit, telles elles subsistent dans notre intelligence pendant toute la durée de notre vie. Nous ne croyons pas plus fermement aujourd'hui que la première fois que nous les avons comprises, ces vérités que les angles opposés par le sommet sont égaux, que la partie est moindre que le tout, que deux quantités égales ou inégales diminuées d'une quantité égale conservent leur rapport primitif.

4° Les vérités générales expriment quelque chose de commun entre divers objets préalablement connus. Ce quelque chose de commun c'est ce qu'on appelle la loi; et les objets antérieurement connus ce sont les faits particuliers par lesquels la loi se manifeste et se justifie. Les faits sont connus avant la loi à laquelle ils servent de fondement : plus ils sont nombreux, mieux la loi est établie; plus ils sont certains, plus la loi est certaine; s'ils manquent d'exactitude, l'autorité de la loi en est ébranlée. On peut donc dire de toute vérité générale, qu'elle tire sa force des faits sur lesquels elle s'appuie; on peut la considérer comme la conclusion d'un raisonnement dont la majeure se tire de faits constatés et vérifiés par l'observation. Toute vérité générale se prouve donc; aucune n'est évidente, pas même celle-ci : L'homme est mortel; car, au préalable, il a fallu voir mourir des hommes et savoir, par le témoignage d'autrui, que les hommes d'autrefois ont été soumis à cette loi.

Parmi les vérités universelles il y en a bien sans doute qui se démontrent; mais il y en a beaucoup aussi qui n'ont pas besoin de démonstration, et que, pour cette raison, on appelle évidentes : tous les axiomes sont de ce nombre.

Donc, pendant que les vérités générales sont toutes soumises à la démonstration, il suffit souvent de l'évidence pour certifier une vérité universelle; nouvelle différence qui sépare ces deux ordres de vérités, et qui devient plus sensible quand on considère que les vérités universelles sujettes à démonstration se démontrent par d'autres vérités de même nature, et non, comme les vérités générales, par des faits plus ou moins nombreux; car les faits, tout-puissants pour établir une vérité générale, sont radicalement impuissants à établir une vérité universelle, par ce motif qu'étant tous *contingents et finis*, ils ne peuvent servir de base à une vérité nécessaire et infinie; et, par cet autre motif, que, si nombreux que soient les faits observés, étant toujours moins nombreux que les faits observables, ils sont incapables de servir de fondement à une vérité illimitée dans sa portée, c'est-à-dire tout à fait universelle. — On voit donc, en y regardant de près, que la même distance qui sépare l'infini du fini, l'absolu du relatif, se retrouve entre les vérités universelles et les vérités simplement générales. (1) C'est la même différence qui sépare les sciences géométriques, mathématiques et métaphysiques des sciences purement expérimentales. Ce n'est pas que le fait soit inutile pour la connaissance de la vérité universelle; au contraire, son intervention est nécessaire. Nous ne connaissons primitivement les lois universelles que par quelqu'une de leurs applications. Les faits servent à nous les manifester; ils ne servent pas à les démontrer; ils en sont les antécédents historiques, et non les antécédents logiques.

(1) La grande erreur de l'école empirique, représentée par Locke et Bacon, est de ne voir dans les vérités universelles que des vérités générales, les plus générales de toutes. Ils n'admettent qu'une différence de degré, au lieu d'une différence de nature.

De la Raison.

C'est déjà avoir compris la raison que de savoir qu'elle a pour objet de connaissance non la vérité générale, mais la vérité universelle, la plus haute qu'il nous ait été donné d'atteindre. Le privilége exclusif qu'a la raison de nous faire connaître les vérités nécessaires, universelles, a besoin d'être expliqué pour être bien compris.

Les vérités universelles se partagent en deux classes, les principes et les conséquences. Les conséquences se démontrent; les principes ne peuvent se démontrer, et n'ont pas besoin de démonstration; ils sont clairs, évidents, manifestes par eux-mêmes. Placés au point de départ de la science, ils éclairent de leur lumière toutes les vérités qui viennent après; ils leur transmettent leur propre certitude : les idées dérivées n'ont de force que celle qu'elles reçoivent des principes. C'est dans les principes que se rencontre la première mesure qui mesure tout et n'est pas mesurée, la première règle de laquelle toutes les autres empruntent leur rectitude. Qui dit principe, s'il entend bien ce mot, dit le premier terme de confrontation de toutes nos idées, et, par conséquent, les plus vraies et les plus parfaites de toutes nos idées, et, par conséquent encore, la première source de toute science et de toute certitude. — Les vérités premières ou principes ont d'autres caractères. Une fois entrées dans notre esprit, elles n'en sortent plus; aucun oubli ne les atteint, aucune défaillance de mémoire ne les ébranle; toujours présentes à la pensée, elles semblent ne faire qu'un avec elle. Toute intelligence les invoque et les applique sans s'en douter; elles sont si près d'elle qu'elle ne s'en distingue pas. La première fois que nous les apercevons, et nous commençons à les apercevoir, nous les saluons comme

d'anciennes amies, comme de vieilles connaissances, tant elles sont étroitement unies à notre esprit. Je ne suis pas étonné qu'on les ait dites innées; nous les connaissons de si bonne heure qu'il nous semble les avoir toujours connues. Le scepticisme et l'incrédulité rencontrent en elles une barrière insurmontable. La bouche peut les désavouer; la conscience, jamais. Plus fortes que nous, elles s'imposent à nous; elles pénètrent dans notre entendement en conquérantes; elles ne nous permettent ni le doute, ni l'hésitation. Bon gré mal gré, elles se font admettre, même par les plus récalcitrants. La lumière qui les accompagne est si vive qu'elle surmonte toutes les résistances. Nous les croyons parfaitement, parce que nous les voyons parfaitement, parce que nous sommes inondés de la clarté dont elles brillent. Véritables soleils des intelligences, il n'en est aucune qu'elles n'éclairent de leur lumière, qu'elles ne réchauffent de leur vivifiante chaleur. Hors d'elles, tout est déraison, folie, extravagance. Sans elles, nous n'avons ni sens, ni bon sens, ni raison. Ce sont les vérités premières, communément désignées sous le nom d'axiomes ou de principes, qui constituent le fond, l'âme, la vie même de la raison; aussi ne font-elles défaut à personne; en elles se rencontre le patrimoine commun de l'humanité, le capital primitif que nous avons tous été chargés de faire valoir.

Que suit-il de ces considérations? Des conséquences nombreuses, dont la première est d'établir tous les droits de la raison sans en exagérer aucun. Les vérités premières, nécessaires, nous venons de le voir, sont si étroitement unies à la raison qu'elles semblent ne faire qu'un avec elle; elles lui sont en quelque sorte incorporées, soudées; elles la suivent, elles l'accompagnent partout, et partout elles l'inspirent et la dirigent; elles la portent, elles la soutiennent,

la gouvernent, la maîtrisent, la dominent; et, par ce salutaire empire, elles l'empêchent de s'égarer, de se tromper; elles lui transmettent leur propre infaillibilité; oui, la raison est *infaillible;* mais seulement dans le cercle des vérités premières, c'est-à-dire au point de départ de la science, et pas plus loin. (1) Où est la raison qui ait jamais dit : Deux plus deux égalent cinq; la partie est plus grande que le tout; le néant est le principe générateur des êtres, etc.? Et le dirait-elle, lui serait-il donné de le croire? — La possibilité de l'erreur ne commence pour nous qu'en dehors du cercle des premiers principes, lorsque nous abordons les conséquences qu'ils renferment, et dont la déduction est notre œuvre personnelle; et quand il nous arrive de faire fausse route, le premier signal de notre erreur nous vient du désaccord des conséquences où nous sommes parvenus avec quelqu'un des premiers principes. Et, pour retrouver le vrai chemin, que nous faut-il? Retourner en arrière, revenir au point de départ, ressaisir le fil des premiers principes qui nous avait échappé, et qui peut seul nous diriger dans le dédale de l'inconnu. — Ainsi se trouve fondée la science humaine. A son point de départ brille une lumière pure, une lumière sans ombre, une lumière indéfectible

(1) *Conférences du P. Lacordaire,* 1851, p. 443 : « Dans la pensée » constante des Pères et des Docteurs de l'Église, la raison de l'homme » repose sur un fond de vérités universelles, perpétuelles, immuables, » qui nécessitent l'adhésion de chaque esprit par une évidence invinci- » ble. » — « Chaque homme possède (tome I[er], p. 231) les premiers » principes qui sont le fond de l'entendement, et, de plus, la loi lo- » gique en vertu de laquelle nous déduisons les conséquences renfer- » mées dans les germes primordiaux. Jusque-là c'est bien la raison, » dépôt *inaltérable* de la vérité... Mais les déductions que nous tirons » des premiers principes ne font pas infailliblement partie de notre rai- » son. »

qui ne manque à personne, qui permet de bien commencer, et si l'on s'égare, de retrouver le vrai chemin.

Les vérités premières ne se rencontrent pas seulement dans le domaine de la raison. La perception externe et la perception interne ont aussi les leurs, quoique d'un ordre inférieur. Le « je pense, » le « il fait jour, » et tous les faits analogues, c'est-à-dire évidents par eux-mêmes, sont des vérités qui ne se démontrent pas plus que les axiomes de la raison.

Les vérités premières, rationnelles, incessamment présentes à l'esprit de tous les hommes, à partir du moment où elles font leur apparition dans leur intelligence, leur suggèrent à tous les mêmes pensées, les mêmes sentiments, les mêmes croyances. De là ce *credo* commun sur un certain nombre de points, cette profession de foi universelle que font entendre tous les peuples, malgré la diversité des temps et des lieux. Mais cette universalité bien comprise, le témoignage le plus éclatant de l'unité de l'espèce humaine, n'est pas, comme on l'a dit, l'effet d'un écho qui répète un autre écho, d'une voix qui redit ce que d'autres ont dit avant elle; c'est, au contraire, l'expression spontanée, directe et immédiate des mêmes vérités présentes dans chaque conscience humaine; et c'est dans ce dernier sens que la raison est vraiment universelle; elle participe de l'universalité des vérités qu'elle enseigne, vérités qui ne sont circonscrites ni par les temps, ni par les lieux, qui sont toujours et partout vérités. L'universalité de la raison, ou plutôt des vérités absolues, n'embrasse pas seulement la planète que nous habitons; elle s'étend à tous les mondes connus et inconnus, nés ou à naître, passés, présents ou futurs; elle s'étend aussi loin que l'univers, aussi loin que la création tout entière. — D'universelle, la raison devient

individuelle, lorsqu'il s'agit de passer des premiers principes aux conséquences qui s'y trouvent renfermées; car ce passage s'effectue par le raisonnement; et la raison raisonnante n'est pas, comme la raison universelle, la même chez tous les hommes. Plus vive, plus pénétrante chez l'un, plus lente, plus tardive chez un autre, elle offre toutes les inégalités qui caractérisent les individus.

De tous les droits de la raison, après son *infaillibilité* restreinte aux premiers principes et son *universalité* bien comprise, celui qui a été le plus contesté d'une part, et le plus vivement défendu de l'autre, c'est sa *souveraineté* ou l'indépendance absolue de son autorité. — Où est, a-t-on dit, le tribunal aux décisions duquel la raison doit se soumettre? Au préalable, ne faudrait-il pas en établir la suprématie et la compétence, et le pourrait-on sans invoquer l'autorité de la raison? — D'autre part, on demande quelle est l'erreur qu'on ne pourrait pas justifier avec cette formule : Je ne dois me soumettre qu'aux décisions de ma raison? Quel est le faux système qui n'est pas assuré d'obtenir gain de cause au tribunal d'un juge qui juge dans sa propre cause?

De part et d'autre on se trompe. La science humaine, ainsi que nous l'avons vu, comprend deux ordres d'idées : les conséquences et les principes. Les conséquences relèvent des principes; elles en reçoivent leur valeur, leur force et leur certitude. Les principes ne relèvent d'aucune idée qui les domine; placés au commencement de la science, ils en sont les fondements. C'est à leur lumière que tout se juge et s'apprécie. Eux seuls peuvent dire : Nous sommes la mesure qui mesure tout, et n'est pas mesurée. Eux seuls peuvent dire : Nous jugeons en dernier ressort; de tout autre jugement on peut faire appel à nos décisions; de nos décisions seules il n'y a pas d'appel possible; car, ou il n'y a pas

de principes, et dans ce cas il n'y a pas de science; ou il y en a, et alors il les faut reconnaître pour ce qu'ils sont, pour les règles souveraines de la science. Malheur à qui oserait contester la souveraineté des principes! du même coup il s'ôterait le droit d'affirmer quoi que ce soit. Prouvez, lui dirait-on, ce que vous avancez; et comment prouver sans principes? Vous nous proposez de croire ce que vous croyez; à notre tour nous vous proposons de croire ce que nous croyons. Qui jugera entre ces deux prétentions contraires? Il n'y a qu'un juge : (1) les principes, autour desquels, comme autour d'un centre commun, se rallient toutes les intelligences pour en recevoir leur première unité; car si elles n'étaient pas d'accord au point de départ, elles ne pourraient jamais s'entendre. Le point de conciliation entre les adversaires et les défenseurs des droits de la raison est donc dans la souveraineté absolue des principes, devant lesquels toute raison doit s'incliner, sous peine de n'être rien; car d'où lui vient sa force, si ce n'est de sa liaison avec les premiers principes? C'est à leur lumière qu'elle examine et qu'elle a le droit d'examiner toutes les idées qu'on lui propose; mais, la première, elle doit se soumettre à leur autorité, et conformer à leurs règles immuables ses propres idées, je veux dire les idées qu'elle acquiert en tant que raison raisonnante. Dans les principes se trouvent à la fois le

(1) D'après la théorie que nous présentons, il y a, comme on voit, une réponse à cette question réputée insoluble : Qui jugera entre deux intelligences à bout de discussion et se réfugiant toutes les deux derrière cette formule connue : Ma raison me dit que j'ai raison? — Il y a un juge; et ce juge, ce sont les premiers principes engagés dans tout débat où l'on soutient le pour et le contre. Entre deux raisons dissidentes, l'erreur est du côté de celle qui, à son insu, est en révolte avec quelqu'un des premiers principes.

fondement des droits de la raison et la limite de ces droits. En eux elle trouve un *criterium*, auquel elle a le droit de confronter tout ce qui se pense sous la voûte du ciel; (1) mais en eux aussi elle trouve son propre juge, le juge aux décisions duquel elle doit soumettre ses propres idées. La souveraineté de la raison bien comprise n'est que la souveraineté des principes, souveraineté qui, au lieu d'être personnelle à l'homme, lui est impersonnelle. Cette souveraineté, au lieu de lui donner le droit de dire : Tout ce que je pense être vrai est vrai, tout ce que je pense être faux est faux, l'oblige, avant de qualifier de vraies ou de fausses ses idées et celles des autres, de les confronter aux principes et de ne prononcer qu'après cette confrontation. (2)

La raison, prise dans sa totalité, comprend trois choses : 1° une faculté connaissante; 2° une chose connue qui est la vérité universelle; 3° la connaissance ou les idées qui réfléchissent la chose vue, qui en perpétuent le souvenir. Ces trois choses sont très-distinctes : la chose connue ou la vérité nécessaire est autre que nous; nous la voyons, nous ne la faisons pas; elle était avant nous, elle sera après nous; elle nous dépasse, elle nous surmonte de toute la supériorité de l'infini sur le fini. En tant qu'elle est autre que nous, autre que nos idées, on l'appelle *impersonnelle* par oppo-

(1) Ce serait méconnaître les intérêts de la foi que de vouloir l'affranchir de la souveraineté des principes; car c'est son honneur éternel de demander, non une soumission aveugle, mais une soumission raisonnée; de se donner constamment pour préface la preuve de sa divinité; or, il n'y a pas de preuve sans principes; et la vérité des principes, toujours antérieure à la vérité de la chose prouvée, en est par cela même indépendante.

(2) La souveraineté transportée de la vérité connue au sujet connaissant, c'est la grande erreur et l'erreur caractéristique du faux rationalisme.

sition à ce qui nous est *personnel*, c'est-à-dire à ce qui sort de nous, comme nos idées, nos connaissances. Quand donc on dit que la raison est *impersonnelle*, il faut bien entendre ce mot; il n'est exact que dans son application à la vérité connue, et non à la faculté connaissante qui vient de nous et se confond avec nous. Nous sommes le point où la lumière aboutit; nous ne sommes pas le foyer d'où elle jaillit.

De même, lorsque, pour distinguer nos idées rationnelles de nos autres idées, nous les appelons nécessaires, immuables, universelles, absolues, il ne faut pas oublier que cette manière de s'exprimer n'est admissible que comme formule abréviative; car, en réalité, rien n'est moins nécessaire que nos idées qui sont de pures modifications de notre esprit, nées en nous et avec nous. La vérité universelle seule mérite cette dénomination. Faute de faire cette distinction, on s'expose à abaisser les vérités nécessaires au niveau de nos idées; et comme nos idées sont des modifications de notre *moi*, et, à ce titre, subjectives, on se trouve amené à conclure, comme l'a fait Kant, que les idées nécessaires n'ont qu'une valeur subjective; ou bien, par une autre erreur, toujours conséquence de celle qui identifie la vérité nécessaire avec l'idée que nous en avons, on s'expose à élever les idées à la hauteur des vérités nécessaires dont elles ne sont que le reflet, et, par suite, à les éterniser, à les diviniser, ce qui mène tout droit au panthéisme. C'est la grande erreur de l'école allemande fondée par Hégel. — Dans la vraie doctrine, les idées sont ce qu'elles doivent être, une représentation mentale des vérités éternelles dont elles se distinguent, comme l'image de l'original. L'éternité n'appartient qu'aux vérités nécessaires qui nous éclairent de leur lumière, mais sans s'identifier avec nous. La limite

entre l'humain et le divin, entre l'infini et le fini, demeure toujours infranchissable.

Personnifiant (1) les vérités nécessaires sous le nom de maître intérieur, Fénelon s'exprime en ces termes : « Ce » maître est partout, sa voix se fait entendre d'un bout du » monde à l'autre, à tous les hommes comme à moi. Pen- » dant qu'il m'instruit en France, il instruit d'autres hom- » mes à la Chine, au Pérou, au Japon, dans le Mexique... » Et, ailleurs, il appelle les vérités nécessaires « le vrai soleil » qui luit en même temps sur les deux hémisphères, qui » brille autant la nuit que le jour, qui répand ses rayons » au dedans de nous-mêmes, qui habite en nous, et cepen- » dant n'est pas nous ; » et, résumant d'un seul mot toute sa doctrine : « La vraie raison, dit-il, se confond avec la lu- » mière dont parle l'Apôtre, avec la lumière qui éclaire » tout homme venant dans ce monde. » Et, en parlant ainsi, Fénelon n'est pas novateur ; il ne fait que reproduire et traduire avec son éloquence ordinaire ce qu'enseignaient, un peu avant lui, les Bossuet, les Mallebranche, les Leibnitz, et ce qu'avant ces derniers, avait enseigné saint Augustin, et même Platon, à qui il fut donné d'entrevoir la vraie théorie de la raison.

Les vérités nécessaires, homogènes dans leur essence et

(1) Les vérités nécessaires existent, personnifiées hors de nous, dans la raison éternelle. En nous, elles se trouvent à l'état de vérités axiomatiques. Les personnifier en nous, comme elles le sont hors de nous, serait aller tout droit au mysticisme, c'est-à-dire au système qui place dans chaque individu un oracle divin, qui le transforme en être inspiré, et lui donne le droit de dire : Tout ce que je pense être vrai est vrai ; Dieu est en moi ; je suis en Dieu ; je suis infaillible. — Dans toute théorie de la raison, il y a trois écueils à éviter : le scepticisme, le mysticisme et le panthéisme. Nous avons montré comment on y tombe, et nous croyons les avoir évités.

toutes semblables en tant que nécessaires, considérées dans la nature des rapports qu'elles expriment, se partagent en trois ordres : 1° celles qui expriment les rapports des nombres, comme les vérités mathématiques; 2° celles qui expriment les rapports des êtres intelligents et libres, comme les vérités morales et théologiques; 3° celles qui expriment les rapports d'unité, de variété, de mesure, de proportion, d'où résultent les œuvres que nous appelons belles, comme les vérités esthétiques. La raison, en tant qu'elle enseigne les premières, conserve le nom de raison proprement dite. En tant qu'elle enseigne les vérités de l'ordre moral et religieux, elle prend le nom de raison pratique, de raison morale, de conscience. En tant qu'elle enseigne les vérités de l'ordre esthétique, elle manque, dans notre langue, d'un nom spécial; elle n'est ni le goût, ni le sentiment du beau, quoiqu'elle tienne de l'un et de l'autre; nous l'appellerons la faculté esthétique. Cette remarque a pour but de faire comprendre que les vérités nécessaires interviennent en tout et partout : dans les arts, dans les sciences, dans les lettres, dans la morale, dans la théologie, dans les législations.

De même que les faits externes, saisis par la perception sensible, nous suggèrent l'idée de l'être matériel appelé corps, et que les faits psychologiques, saisis par la perception intérieure, nous conduisent à l'idée de l'âme; de même les vérités nécessaires, éternelles, immuables, universelles, saisies par la perception rationnelle, suscitent à leur tour, dans notre esprit, la notion d'une intelligence elle-même éternelle, immuable, absolue, qui est Dieu. Par les trois perceptions nous connaissons les trois êtres qui résument toutes choses, avec les distances qui les séparent : le corps, l'âme et Dieu.

Origine des Idées nécessaires.

Les idées nécessaires, dont nous allons chercher l'origine, se partagent en deux ordres : celles qui sont premières et celles qui sont dérivées, les principes et les conséquences. Cette distinction est importante, parce qu'elle simplifie le problème. Nous n'avons pas à nous occuper de l'origine des idées dérivées; cette origine est connue : c'est au raisonnement que nous devons la connaissance des vérités nécessaires qui se démontrent. La difficulté roule tout entière sur l'origine des idées-principes. Cette difficulté se comprend; il s'agit d'un ordre d'idées, ou mieux d'un ordre de vérités tellement hautes que notre esprit s'étonne de les trouver en soi. Comment faisons-nous pour les atteindre, pour nous mettre en relation avec elles? Viennent-elles à nous, allons-nous jusqu'à elles? Si nous y allons, où est l'échelle qui nous y conduit? Platon les croyait innées, c'est-à-dire déposées dans notre âme, avant sa descente dans un corps mortel. Mallebranche prétendait que nous les voyons en Dieu. De nos jours on a dit : Puisqu'elles sont évidentes, que faut-il pour les apercevoir? Un acte d'intuition, et rien de plus. D'où leur vient leur nom d'intuitives, si ce n'est de ce que nous les voyons pour ainsi dire face à face? — Oui, a-t-on répondu, rien n'est plus facile que la vision directe et immédiate, quand la chose à voir pose en quelque sorte sous les yeux de l'être voyant. Mais où voyons-nous les vérités nécessaires? Sont-elles sous nos yeux en personne? Nous apparaissent-elles en corps et en âme? Les rencontrons-nous ailleurs que dans la parole, dans la tradition qui nous les enseigne, et, par ses enseignements, les personnifie en

quelque sorte sous le regard de notre intelligence? — Voilà bien des opinions. Où est la véritable?

On ne l'a pas assez remarqué : les vérités premières nécessaires, dont la synthèse constitue le bon sens ou le sens commun, ne sont pas seulement des vérités, elles sont aussi des lois, et des lois qui gouvernent toutes les intelligences. Ces lois, nous ne commençons pas par les connaître, par les voir d'une vue théorétique, pour les appliquer ensuite; tout au contraire, nous commençons par les appliquer sans le savoir et sans le vouloir, pour les connaître plus tard à l'aide des applications que nous en faisons. Nous n'allons pas, comme on le croit communément, de la théorie à la pratique; nous allons, au contraire, de la pratique à la théorie. Ainsi, par exemple, nous ne commençons pas par nous dire : Tout événement arrive dans un temps et dans un lieu; mais dès les premières années de notre vie, au récit d'un fait, d'un événement, nous demandons instinctivement où et quand cet événement est arrivé. Nous appliquons le principe avant de le connaître, et nous arrivons à le connaître en l'appliquant. De même nous ne commençons pas par nous dire : Tout phénomène implique une cause; mais, de très-bonne heure, à la vue d'un phénomène qui se produit, nous en cherchons, nous en demandons la cause. Nous cherchons quelque chose qui nous manque. La vraie raison de la curiosité originelle qui nous distingue est le désir inné, irrésistible, à la vue des phénomènes qui se produisent, d'en découvrir la cause.

Comme l'abeille et le castor géométrisent en construisant, l'une ses cellules, et l'autre sa maison, sans connaître pour cela les lois de la géométrie; comme le rossignol fait de l'harmonie sans avoir pour cela appris à en faire, ainsi faisons-nous. Nous aussi nous débutons dans la vie intellec-

tuelle par une pratique intelligente et savante. Nous débutons par l'application spontanée des lois de la raison, exactement de la même manière que dans la vie physique nous appliquons certaines lois de la physique sans les connaître; comme, par exemple, lorsque à peine venus à la lumière nous faisons le vide dans notre bouche pour sucer le lait qui doit nous nourrir. Mais pendant que l'animal demeure invinciblement attaché à une pratique dont il n'a pas le secret, nous, par un privilége exclusif, nous nous élevons de la pratique à la théorie. Ce que nous avons fait d'abord par une impulsion impersonnelle, nous le faisons bientôt par réflexion et volonté. Après avoir marché comme la planète sous la direction des lois qui la conduisent, nous faisons ce qu'elle ne peut faire, nous découvrons les lois qui nous gouvernent, nous en faisons la théorie; et dans ces lois nous trouvons les premiers principes et les premières causes des opérations spontanées de notre intelligence.

Les premiers qui furent poètes, prosateurs, orateurs, n'appliquèrent-ils pas, sans les connaître, les règles de la poésie, de la prose, de l'éloquence? Ils les appliquèrent par instinct, par inspiration. Ceux qui vinrent après, analysant leurs œuvres, y trouvèrent ce qui y était renfermé, les lois et les règles dont à leur insu les premiers maîtres avaient fait une si heureuse application. Réunissant ces lois et ces règles en un corps de doctrine, ils en firent ce que nous appelons des poétiques, des rhétoriques, des grammaires. Mais l'exemple était venu avant le précepte, la pratique avant la théorie. Eh bien! ce principe, accepté en littérature, contient la véritable explication de l'origine des idées premières nécessaires. Comme il y a une poétique, une rhétorique, une grammaire naturelle en vertu de laquelle tous les hommes font plus ou moins, sans le savoir et sans le vouloir, de

la poésie, de l'éloquence et de la prose, il y a aussi une logique naturelle en vertu de laquelle ils appliquent spontanément les lois de la raison, en vertu de laquelle, avant tout enseignement philosophique, ils font preuve de sens, de bon sens, de raison et de jugement. Par cette application première et spontanée des lois de la raison, les vérités nécessaires principes sortent en quelque sorte de la région mystérieuse où elles demeuraient cachées à nos regards; pour la première fois elles passent à l'état concret; elles se personnifient, elles s'incarnent en quelque sorte; elles jettent un voile sur la majesté de leur front pour en tempérer l'éclat. Et, sous cette forme simple, sensible, familière, elles se rendent accessibles à toutes les intelligences. Ainsi nous les saisissons sous leur forme concrète, en attendant que, plus tard, par un progrès nouveau, nous puissions les saisir sous une forme plus haute et plus pure, qui est la forme abstraite ou idéale. Je dis par un progrès nouveau, parce que la plupart des hommes ne connaissent les principes absolus que sous forme concrète. Rien n'est plus familier à leur esprit que les deux principes de *causalité* et de *substantialité;* et cependant ne leur demandez pas s'ils les connaissent sous cette forme, car ils vous répondraient non ; et ils diraient vrai. Mais demandez-leur s'ils admettent des souffrances sans un être souffrant, des actions sans un agent, des volontés sans un être voulant; s'ils admettent un mensonge sans menteur, un meurtre sans meurtrier, un vol sans voleur, etc., et l'expression de leur foi vive et profonde à ces principes ne se fera pas attendre.

Sans offrir de difficulté sérieuse, le passage du concret à l'abstrait demande au moins le degré d'attention et d'observation nécessaire pour remarquer que les applications en se renouvelant, en se diversifiant, laissent à découvert quel-

que chose qui ne change pas comme elles, qui demeure, au contraire, un et identique au milieu de ses manifestations multiples. Ce quelque chose, c'est la loi, c'est la vérité-principe qui se fait jour à travers ses applications, comme un type à travers la variété et la multiplicité des objets qui ont été marqués de son empreinte.

Imaginez une lyre qui, d'elle-même, rende des sons harmonieux au moindre souffle de vent qui l'agite; donnez-lui de plus la faculté de s'entendre, d'être sensible à son harmonie, de s'y plaire, de renouveler ses accents, afin de renouveler les plaisirs qu'elle y trouve. Ajoutez à ces deux premiers dons celui de pouvoir se rendre compte de ce qu'elle fait si bien, sans avoir appris à le faire. Un jour, plus tôt ou plus tard, elle apercevra dans ses chants ce qui s'y trouve. Elle comprendra que le son n'est pas beau par lui-même, que les vibrations dont il est formé ne deviennent musicales qu'autant qu'elles sont séparées les unes des autres par des intervalles égaux; qu'elles ne forment un accord qu'autant qu'elles sont soumises à la loi du nombre; qu'autant qu'elles se correspondent, malgré leur rapidité plus grande ou plus faible, en s'accomplissant dans le même espace de temps. Ce jour-là, séparant dans le son les deux éléments qui s'y trouvent, laissant de côté les vibrations, pour ne s'occuper que des lois du nombre, de la mesure et de la proportion, elle arrivera à la théorie de la musique, à la notion abstraite du beau dans le son. Cette idée ne sera ni innée, ni transmise; elle sortira de l'analyse d'une œuvre que, par une vertu innée, elle faisait bien sans avoir appris à la faire.

L'histoire de cette lyre, c'est celle de l'homme. L'innéité n'est point dans ses premières idées; elle est dans les premières opérations de la pensée. L'éducation ne commence

pas la science humaine, elle la continue. Elle développe, elle fait éclore le germe, elle ne le crée pas. (Voyez plus loin, *Origine de l'Idée de bien et de l'Idée de Dieu.*)

ANALYSE DES DIVERS MODES D'ACTION DE NOS TROIS FACULTÉS PERCEPTIVES.

Tout ce que l'homme connaît, il le connaît ou par la perception extérieure, ou par la perception intérieure, ou par la perception rationnelle. Les différents ordres de vérités que renferment les sciences humaines se ramènent tous à des faits externes, à des faits internes, ou à des vérités absolues. Chaque science se compose de quelques-uns ou de plusieurs de ces trois éléments : elle tire son nom de l'élément principal qui y domine. Le fait externe est l'élément principal des sciences physiques; le fait interne ou psychologique, l'élément dominant des sciences psychologiques; et la vérité absolue, l'élément principal des sciences métaphysiques, morales, théologiques et mathématiques. Les trois perceptions suffisent donc à expliquer la totalité de la science humaine. — A quoi servent alors, dira-t-on, les autres facultés intellectuelles communément désignées sous les noms d'abstraction, de généralisation, de jugement, de raisonnement? Leur rôle n'est pas de nous ouvrir un nouvel ordre de connaissances; car par delà le monde externe, le monde interne et le monde absolu, c'est-à-dire l'univers, l'âme et Dieu, il n'y a plus rien à connaître. Leur rôle est de contribuer à compléter l'acte de la connaissance propre à chacune des trois perceptions : car l'acte de percevoir, au lieu de se borner à l'intuition pure et simple qui nous met en rapport avec un objet perçu, se continue, se complète et s'achève par l'abstraction, la généralisation, le

jugement et le raisonnement. Il faut le concours de ces dernières opérations pour donner toute sa plénitude à l'acte de la connaissance, quel qu'il soit, sensible, psychologique ou rationnel ; comme aussi il faut l'attention et la réflexion, dont nous avons déjà expliqué la nature et le but.

De l'Abstraction. — Des Idées concrètes et abstraites.

Abstraire, c'est séparer. On ne sépare que ce qui est uni; l'analyse présuppose la synthèse. L'abstraction qui est une séparation, une analyse, n'est donc pas la première opération de l'esprit; elle vient nécessairement après une autre opération. Laquelle? après l'action de percevoir qui, dans sa forme primitive, embrasse un objet dans sa totalité, le saisit d'une vue collective et synthétique. — Par exemple, quand nous percevons pour la première fois un objet physique, nous le saisissons tel qu'il s'offre à nos regards avec l'ensemble de ses qualités, avec sa couleur, son odeur, sa saveur, sa forme, sa figure, sa longueur, sa largeur, sa profondeur, etc.; et, par suite, l'idée première que nous nous en formons est une idée complexe, une idée concrète. Mais précisément parce qu'elle est concrète ou synthétique, elle est un peu obscure et confuse; de là l'origine des idées confuses et obscures. Elle a donc besoin d'être éclaircie; elle ne peut l'être que par l'analyse, la décomposition, l'examen successif des différents éléments qu'elle renferme. L'opération par laquelle s'effectue ce travail, c'est l'abstraction, et les idées qui en résultent sont autant d'idées abstraites. — L'idée abstraite est donc un fragment, une partie détachée d'une idée préalablement acquise, qui est l'idée concrète. C'est une idée plus simple que celle dont elle a

été tirée. Par une nouvelle abstraction, elle peut devenir plus simple encore et toujours ainsi jusqu'à ce qu'il n'y ait plus matière à décomposition. D'où nous voyons que l'abstraction est la source des idées simples. — L'idée de soleil considéré avec l'ensemble de ses qualités, avec sa couleur, sa forme, sa rondeur, son diamètre, etc., est une idée *concrète;* l'idée partielle de sa forme ou de son diamètre est une idée *abstraite.* (1)

Il en est de la perception interne comme de la perception externe. Nous ne commençons pas par saisir le *moi* séparé de ses qualités; nous le saisissons, au contraire, tout d'abord avec l'ensemble de ses attributs; et l'idée que nous nous en formons, analogue à sa nature, est concrète et complexe comme lui. L'obscurité qui se trouve dans cette idée, en raison de sa complexité, appelle une analyse de chacun de ses éléments. Cette analyse mentale est une abstraction, et les idées qu'elle engendre sont autant d'idées abstraites. C'est alors, et alors seulement que, décomposant les divers attributs du moi, nous concevons séparément la pensée, la volonté, la sensibilité, comme si elles avaient une existence isolée. Dans le monde de la conscience comme dans celui des sens, nous partons des idées concrètes pour aller aux idées abstraites; nous partons du tout pour aller aux parties. Et, plus tard, nous revenons au tout, mais après avoir étudié successivement chacune de ses parties. Et lorsque

(1) D'après ce principe que nous allons du concret à l'abstrait, des exemples aux règles, c'est par la version, qui contient les exemples, et non par le thème, qu'il faut commencer dans l'étude des langues. — D'après le même principe, le verbe *être* qui exprime l'existence abstraite et indéterminée, ne doit pas être le premier qu'il faut faire apprendre aux enfants; et enfin, au lieu de présenter la règle d'abord et l'exemple ensuite, c'est le contraire qu'il faut faire.

nous y revenons, nous avons transformé en idée claire et nette l'idée obscure et confuse que nous nous étions primitivement formée de l'objet. La loi de notre esprit est une analyse entre deux synthèses.

Il n'en est pas autrement dans le monde suprasensible. L'enfant compte avec ses doigts avant de compter avec sa tête; il dit un arbre, une fleur, une maison, avant de dire *un;* il perçoit l'unité concrète avant l'unité abstraite. De même il dit : deux arbres plus deux arbres font quatre arbres, avant de dire : deux plus deux égalent quatre. Il saisit le nombre concret avant le nombre abstrait. De même encore, au lieu d'aller du point à la ligne, de la ligne à la surface, de la surface au solide, il part du solide dont il se fait une idée concrète. Puis appliquant l'analyse à cette idée, et considérant séparément la longueur, la largeur, la profondeur, la surface, la ligne et le point, d'abstraction en abstraction il va des idées les plus complexes aux idées les plus simples.

L'abstraction bien comprise n'est donc qu'une opération analytique faisant suite à une perception antérieure synthétique. Elle a pour but d'éclaircir ce qu'il y a d'obscur dans la synthèse qui lui sert de point de départ.

L'abstraction n'est pas une faculté nouvelle qui nous introduise à un nouvel ordre de connaissances : c'est tout simplement un mode particulier d'action propre à chacune de nos trois manières de percevoir. C'est une perception successive et détaillée, chargée de compléter et d'éclaircir la connaissance ébauchée par le premier acte de perception qui est toujours synthétique. L'abstraction est une analyse, mais une espèce particulière d'analyse qui, sans déplacer réellement les parties multiples d'un tout, les détache seulement par la pensée les unes des autres pour

les considérer à part; c'est une analyse mentale, et non une analyse qui sépare réellement les parties d'un tout.

Il y a deux manières d'abstraire dont il importe de saisir la différence. Lorsque, dans un objet matériel, je sépare mentalement la surface de la longueur, la longueur de la largeur, je sépare des choses qui, ainsi séparées, n'existent nulle part; car il n'y a pas un quelque chose qui soit la longueur et un autre qui soit la largeur; il n'existe que des objets en qui se rencontrent ces diverses qualités. En les séparant, je fais en quelque sorte violence à la nature; je brise un tout dont les parties n'ont de réalité que dans leur ensemble et dans la substance qui les réunit. De même, quand je sépare mentalement le *moi* de ses diverses qualités pour le considérer à part, je fais une séparation purement fictive; car il n'existe pas de *moi* isolé des qualités qui lui sont propres. Dans ces deux cas, chacune de mes idées abstraites n'a de réalité que dans mon esprit. Il n'en est pas ainsi lorsque, par la pensée, je sépare le rapport mathématique : *Deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles,* des divers objets concrets à l'occasion desquels je l'ai conçu. Ce rapport abstrait, pour être séparé de son concret, n'en existe pas moins; car, au lieu de s'offrir à mon esprit comme tirant son existence des applications qui me le font connaître, il se présente, au contraire, comme antérieur en date à toutes ses applications. C'est lui et lui seul qui leur communique la vérité qu'il possède antérieurement; car il était vrai que deux choses égales à une troisième étaient égales entre elles, avant qu'il fût vrai que A et B égalant C sont égaux entre eux. Il y a des abstraits qui existent indépendamment de leurs concrets et de la conception qui s'en forme dans notre esprit; pendant qu'il en est d'autres qui n'ont de réalité que dans leur concret, et

qu'en les séparant de ce concret, ils ne subsistent plus que dans l'esprit qui les conçoit. — De ces abstraits, les uns nous sont donnés par une abstraction semblable à celle qui sépare l'or pur des éléments hétérogènes auxquels il est mêlé, et les autres nous sont donnés par une abstraction qui brise mentalement un tout, dont les parties séparées n'ont de réalité que dans l'esprit qui les conçoit. C'est pour avoir méconnu la plus importante de ces deux abstractions que l'école empirique est arrivée à cette étrange conclusion : Les abstraits ne sont que des êtres *de raison*, c'est-à-dire des êtres chimériques. Cela est vrai pour un certain ordre d'abstraits, mais non pas pour tous. Les vérités-principes, toutes primitivement abstraites de quelques-unes de leurs applications, en sont-elles moins ce qu'il y a de plus fort et de plus vrai dans la science? Les applications dont on les abstrait les présupposent, ne les fondent pas; elles ne sont pas extraites de ces applications qui ne les contiennent pas : elles en sont seulement abstraites, séparées, disjointes.

De la Généralisation. — Des Idées particulières et des Idées générales.

Il y a trois choses dans la nature : des êtres, des rapports de ressemblance ou de différence entre ces êtres, et des lois qui gouvernent chacun de ces êtres. — Les êtres sont tous distincts les uns des autres; il n'y en a pas deux qui soient identiques. Chacun d'eux a quelque chose que n'ont pas les autres : ce quelque chose, c'est ce qui le différencie, ce qui en fait un être à part, ce qui en fait un individu. — Un individu est une synthèse de parties coordonnées entre elles : c'est un tout, un composé, un concret. Nos premières per-

ceptions s'adressant, ainsi que nous l'avons vu, aux êtres tels qu'ils s'offrent à nous avec l'ensemble de leurs qualités, il s'ensuit que nos premières idées sont des idées individuelles, particulières ou concrètes. Ces premières idées, toujours un peu obscures et confuses, parce qu'elles sont complexes comme les objets qu'elles représentent, s'éclaircissent par l'analyse, par la décomposition mentale de leurs parties; cette décomposition, c'est l'abstraction. Puis, si par un nouvel acte de notre esprit, par la comparaison que nous faisons de nos idées concrètes entre elles, nous apercevons quelques différences et quelques ressemblances, et si nous laissons de côté les différences pour ne nous occuper que des ressemblances, celles de nos idées qui expriment ces ressemblances sont des idées générales. — L'idée concrète exprime la totalité des qualités d'un objet; l'idée abstraite n'en exprime qu'une partie mentalement isolée des autres; l'idée générale exprime une ou plusieurs ressemblances aperçues entre plusieurs objets, entre plusieurs êtres, entre plusieurs individus.

L'idée générale a plus ou moins de compréhension, suivant que les ressemblances qu'elle exprime sont plus ou moins nombreuses. L'idée générale d'être a peu de compréhension; elle exprime cette seule ressemblance ou cette seule qualité commune par laquelle tous les objets de la nature participent de l'existence. L'idée générale d'*être animé* a un peu plus de compréhension; elle exprime et la qualité commune d'exister, et de plus la qualité d'être doué de vie. L'idée générale d'*homme* surpasse en compréhension les deux précédentes; aux deux qualités d'exister et d'être doué de vie, elle ajoute les qualités communes aux divers individus de l'espèce humaine, telles que l'intelligence, la liberté, la sensibilité, la sociabilité, la responsabilité, la

perfectibilité, etc. De ces diverses ressemblances, l'esprit forme un faisceau qui est l'idée générale d'homme. Par la même raison, les idées générales d'Européen, de Français, de Bordelais, grandissent en compréhension; car les deux premiers ajoutent aux ressemblances qui constituent l'idée d'homme, d'abord celle d'habiter l'Europe, de participer à ses lumières, à sa civilisation; ensuite les qualités d'être né en France, de vivre sous l'empire de ses lois, de participer aux talents naturels qui distinguent les individus de cette nation; et, enfin, l'idée de Bordelais résumant toutes les ressemblances qui précèdent, y joint celles qui sont propres aux habitants de cette cité; ce qui en augmente la compréhension. La plus compréhensive de toutes nos idées est donc l'idée individuelle, comme celle de Montesquieu, par exemple, parce qu'elle ajoute à toutes les qualités d'homme, d'Européen, de Français, de Bordelais, celles qui sont propres à l'auteur de l'*Esprit des Lois,* à l'ancien président du parlement de Guyenne.

La compréhension n'est pas l'extension. On dit d'une idée générale qu'elle a plus ou moins d'extension, suivant qu'elle s'applique à un plus ou moins grand nombre d'individus ou d'objets. Sous l'idée de Bordelais, je comprends un certain nombre d'individus; sous celle de Français, j'en réunis un plus grand nombre; sous celle d'Européen, un nombre encore plus grand, et avec les deux idées d'homme et d'être, le nombre va en augmentant encore. L'idée de Bordelais est donc moins générale que celle de Français; et celle de Français le cède à son tour en généralité à celle d'Européen; et celle-ci à celle d'homme; et celle d'homme à celle d'être, qui est la plus générale de toutes, parce qu'elle s'applique à tous les êtres. — Remarquons que l'idée d'être, la plus générale de toutes ou la plus riche en extension,

est en même temps celle qui a le moins de compréhension, ainsi que nous l'avons vu tout à l'heure ; et que celle de Bordelais, la moins générale ou la moins étendue, est en même temps celle qui possède le plus de compréhension. D'où l'on voit que toute idée générale, à mesure qu'elle devient plus générale ou plus grande en extension, perd d'autant en compréhension ; et, réciproquement, qu'elle gagne d'autant plus en compréhension qu'elle perd en extension, ou qu'elle devient moins générale. D'où cette loi : L'extension et la compréhension augmentent et diminuent dans un rapport inverse.

Des Genres et des Espèces.

Les idées générales de Normand, de Breton, de Parisien, de Provençal, etc., sont comprises sous l'idée plus générale de Français. Les idées générales de Français, d'Espagnol, d'Anglais, d'Italien, d'Allemand, etc., sont comprises à leur tour sous l'idée plus générale d'Européen. Et les idées d'Européen, d'Africain, d'Asiatique, d'Américain, d'Océanien, sont comprises sous l'idée plus générale d'homme. L'idée d'homme, en tant qu'elle comprend sous elle plusieurs autres idées moins générales, est genre par rapport à celles-ci ; et les idées moins générales, comprises sous elle, sont espèces par rapport à elle. — Par exemple, l'idée d'Européen, espèce par rapport à celle d'homme, est genre par rapport à celle de Français ; et celle de Français, espèce par rapport à celle d'Européen, est genre par rapport à celle de Bordelais. Ce qui nous montre que le genre peut devenir espèce et l'espèce devenir genre. Il y a pourtant un genre suprême qui ne peut devenir espèce, c'est celui qui comprend tout et ne peut être compris sous une idée plus

haute; c'est l'idée d'être. Et de même il y a une espèce dernière qui ne peut devenir genre, c'est celle qui contient immédiatement sous elle les individus; par exemple, l'idée de *géomètre* ne contient sous elle que les individus qui cultivent la géométrie; elle ne comprend sous elle aucune autre idée moins générale.

C'est à l'aide des genres et des espèces que chaque science parvient à classer les divers éléments dont elle est formée. Toute classification bien comprise n'est qu'un système d'idées générales subordonnées les unes aux autres et unies entre elles par les rapports du contenant au contenu.

En tant qu'elle exprime toujours des ressemblances ou des qualités communes à un plus ou moins grand nombre d'objets, l'idée générale ne peut se former dans notre esprit qu'à la suite de la connaissance particulière de chacun des objets dont elle exprime les rapports de similitude. Au lieu de venir avant les idées particulières, elle vient après : elle en est la conséquence et comme la conclusion.

Pour former une idée générale il faut s'occuper des ressemblances, et, de plus, les détacher par la pensée des différences auxquelles elles sont unies. L'idée générale est donc nécessairement une idée abstraite; mais la réciproque n'est pas toujours vraie; toute idée abstraite n'est pas nécessairement générale. L'idée de la toute-puissance est une idée abstraite; elle exprime un attribut de Dieu isolé par la pensée de tous les autres; elle n'est pas pour cela générale, parce que l'attribut qu'elle exprime, au lieu de convenir à plusieurs êtres, ne convient qu'à un seul qui est Dieu.

Les idées générales ont-elles une valeur objective ou n'ont-elles qu'une valeur subjective? La première question revient à celle-ci : Y a-t-il dans la nature des êtres qui soient la couleur, l'odeur, la saveur, la pensée, la volonté, la sensa-

tion, l'homme, l'animal, le Français, l'Européen? Je réponds qu'il existe des êtres ayant au nombre de leurs propriétés la couleur, l'odeur, la saveur, l'intelligence, la sensibilité, etc., mais qu'il n'en existe aucun qui soit l'homme, l'animal, l'Européen, le Français, etc. Il n'existe pas même une chose qui soit l'être en général. L'idée d'être exprime tout simplement la qualité d'exister commune à tous les êtres, y compris Dieu. Dieu est un être à part, un être-personne et non l'être en général, ou ce qu'il y a de commun entre tous les êtres créés et incréés. (1) Les idées générales précitées n'ont qu'une valeur subjective, ou, ce qui revient au même, les qualités communes qu'elles expriment, au lieu d'exister personnifiées et individualisées dans la nature, n'existent qu'éparses et disséminées parmi les différents objets de l'univers. Il n'y a point d'être qui soit la liberté, la volonté, la pensée; ces conceptions n'ont de réalité que dans notre esprit : aussi les appelle-t-on des abstractions réalisées ou des êtres de *raison*. Mais en est-il ainsi de toutes nos idées dites générales? n'y en a-t-il pas quelques-unes qui expriment quelque chose de commun, ayant en soi une existence tout à fait indépendante des objets dans lesquels ce quelque chose se rencontre? Le juste, par exemple, duquel participent nos actions justes, ne serait-il, par hasard, qu'une qualité empruntée à nos actes; ou ne sont-ce pas plutôt nos actions qui empruntent leur qualité de justes à leur conformité avec ce qui est juste en soi? Le juste n'est-il pas la mesure *invariable* de nos actions variables; la mesure *une*, *uniforme* de nos actions multiples et diverses;

(1) L'identification de Dieu avec l'être en général, ou ce qu'il y a de commun entre tous les êtres, c'est le panthéisme allemand principalement représenté par Hégel.

la mesure *universelle* de nos actions locales et individuelles; la mesure *absolue* de nos actions relatives; la mesure *incréée* de nos actions créées? Peut-on confondre le droit avec le fait; ne sont-ils pas séparés par un abîme? Or, le droit (1) c'est le juste, et le fait c'est l'action. Antérieur et supérieur aux actes qu'il mesure, le juste leur communique leur qualité de justes; il les fait justes par leur participation à son essence. L'idée générale de justice, au lieu de n'exprimer, comme dans les exemples précédents, qu'une similitude, qu'une qualité commune, dépourvue de réalité en dehors des objets dans lesquels elle se rencontre, exprime donc, tout au contraire, une réalité indépendante et de nos conceptions et des actions par lesquelles elle se manifeste. Cette réalité n'est ni un être, ni une manière d'être; elle est une loi; elle est la loi d'éternelle justice qui a son siége dans l'être éternellement juste. Comme il y a des idées générales qui n'ont qu'une valeur subjective, il y en a donc aussi qui ont une valeur objective : ce qui donne la solution du grand problème tant agité au moyen âge entre les *réalistes* et les *nominaux*. Les nominaux, comme chacun sait, n'accordaient aux idées générales qu'une valeur subjective; ils les faisaient consister dans les mots qui servent à les exprimer. Les réalistes, au contraire, leur accordaient une valeur objective, une réalité indépendante de nos conceptions; de là le nom qu'on leur donnait de réalistes. Ils se trompaient les uns et les autres; des deux côtés on attribuait à toutes les idées générales des qualités qui n'appartiennent qu'à une partie d'entre elles, et leur

(1) Le droit et le fait sont deux idées qui se retrouvent dans presque toutes les sciences sous les noms divers de loi et de phénomène, de principe et d'application, d'idéal et de réel, de règle et d'exemple.

erreur avait pour cause l'oubli de la différence profonde qui sépare les idées simplement générales des idées universelles.

Il est maintenant facile de répondre à cette question : Qu'est-ce que généraliser ou former des idées générales? — C'est, d'abord, comparer plusieurs choses; ensuite, saisir leurs ressemblances et leurs différences; en troisième lieu, laisser de côté les différences pour ne s'occuper que des ressemblances; et enfin, former de ces ressemblances un faisceau qui devient l'objet exprimé par l'idée générale.

Le point de départ de toute généralisation est un certain nombre d'objets individuels préalablement connus et puis comparés entre eux; le point d'arrivée est la synthèse ou le faisceau des ressemblances perçues entre ces divers objets. Le point de départ est comme la base d'une pyramide, dont le point d'arrivée serait le sommet. Le propre, en effet, des idées générales est de ramener le multiple à l'unité.

Dans l'étude des êtres, l'esprit rencontre deux difficultés : l'une qui provient de la multiplicité de leurs parties, et l'autre qui provient de leur multitude innombrable. Il surmonte l'une par l'abstraction qui lui permet de considérer une à une les différentes parties d'un tout; il surmonte l'autre par la généralisation qui lui fait trouver dans le semblable l'unité au moyen de laquelle il synthétise le multiple.

Toutes les idées générales se rattachent aux idées particulières qui les précèdent, mais non pas de la même manière. Les unes en sont extraites; elles n'ont rien en elles qui ne soit homogène aux éléments d'où elles sont tirées. Les autres en sont seulement abstraites ou séparées de la même manière que la règle est abstraite de l'exemple sans lui être homogène : ce sont celles qui ont une valeur ob-

jective, et dont la marque constante est d'être plus que générales, est d'être universelles.

Du Jugement.

L'opération de juger n'implique pas une faculté nouvelle : c'est tout simplement la perception interne, externe ou rationnelle, continuant son œuvre par la recherche des rapports de coexistence ou de non coexistence qui unissent ou séparent les choses perçues. Ces rapports, nul ne peut les affirmer sans les avoir trouvés, et nul ne peut les trouver sans avoir, au préalable, comparé entre eux les termes qui les soutiennent. Ces trois opérations : 1° comparer deux ou plusieurs objets entre eux, 2° découvrir les rapports de coexistence ou de non coexistence qui les unissent ou les séparent, 3° affirmer en soi, dans sa pensée, l'un de ces rapports, c'est là juger. — L'action de juger renferme trois opérations distinctes : une comparaison, une perception de rapports et une affirmation. De ces trois opérations, la plus importante et la plus difficile est la première. Avant d'affirmer un rapport il le faut connaître, et pour le connaître il faut comparer les deux termes, les deux objets dont il forme le lien naturel. C'est d'une comparaison mal faite, ou d'une absence totale de comparaison que proviennent presque toutes nos erreurs de jugement; comme aussi, c'est d'une comparaison bien faite que nos jugements tirent la vérité et la justesse qui en font la valeur.

L'affirmation qui achève le jugement, et que l'on prend assez souvent pour le jugement tout entier, n'en est que la partie la plus faible. Réduite à elle seule, séparée des deux opérations qui la précèdent et la justifient, elle n'est que la parole ordinaire de l'ignorance et de la présomption.

Pour bien juger un objet, il faut non-seulement savoir ce qu'il est, mais encore ce qu'il n'est pas : il faut savoir ce que comporte et ce que repousse sa nature. Nos jugements, en tant qu'ils expriment ce que les choses sont, prennent le nom d'*affirmatifs;* en tant qu'ils expriment ce qu'elles ne sont pas, ils s'appellent *négatifs.*

Autre chose est la forme, autre chose est la matière de nos jugements. La forme est une : c'est toujours une comparaison, une perception de rapports et une affirmation. La matière est triple. Tous nos jugements portent ou sur des objets internes, ou sur des objets externes, ou sur des vérités absolues. En d'autres termes, suivant l'ancienne formule, ils ont toujours lieu en matière contingente (faits internes, faits externes), ou en matière nécessaire (vérités absolues). Il y a cette différence entre un rapport en matière contingente et un rapport en matière nécessaire, que le premier est constamment conçu comme pouvant ne pas être ou être autrement qu'il n'est, ou ayant commencé d'être; et que le second implique toujours contradiction dans sa non existence, c'est-à-dire qu'il ne peut pas ne pas être.

Les rapports vrais que nous affirmons dans nos jugements, nous ne les faisons pas, nous ne les créons pas, nous ne les inventons pas. Ils existent indépendamment de nos aperceptions; ils sont en eux-mêmes ce qu'ils sont. C'est à nous, si nous voulons bien juger, à les voir et à les affirmer tels qu'ils existent; (1) mais pour les bien voir, il faut comparer les deux termes qui en fournissent la matière. Or, si une simple comparaison suffit quelquefois pour les trouver,

(1) La vérité en soi est la réalité elle-même : *Verum est quod est, falsum quod non est* (Saint Augustin.), et la vérité dans les idées et les jugements, leur équation avec la chose affirmée ou niée : *Æquatio rei et intellectus.* (Saint Thomas.)

d'autres fois ils ne se découvrent aux regards investigateurs de l'esprit qu'à la suite d'une comparaison laborieuse, patiente et répétée.

Il y a d'autant plus de vérité dans nos jugements que nous y mettons moins du nôtre. Ce n'est pas la chose jugée qui doit s'accommoder à notre esprit, c'est notre esprit qui doit s'accommoder à la chose jugée. Osons-nous la changer, l'altérer, la modifier, la teindre de la couleur de nos idées, la transformer au gré de nos désirs : nous affirmons non ce qui est, mais ce que nous voudrions qui fût. Les deux causes principales qui nous font mal juger sont, d'une part, la passion qui nous empêche de voir les choses et leurs rapports tels qu'ils existent, et de l'autre, le défaut d'attention, d'examen, de comparaison, qui nous fait prendre pour la réalité les rêves, les conjectures, les hypothèses de notre imagination, ou qui nous fait parler, juger, affirmer sans connaissance de cause.

On a voulu excuser nos erreurs de jugement, en disant que nous n'étions pas libres dans l'action de juger. Sans aucun doute, lorsqu'après avoir comparé deux objets nous voyons clairement leurs rapports, nous ne sommes pas les maîtres d'affirmer un rapport diamétralement opposé à celui que nous voyons. Quelles que soient nos paroles, la lumière de l'évidence, plus forte que nous, nous fait dire intérieurement ce qui est; et en ce sens nous ne sommes pas libres dans nos jugements : mais comme nous l'avons dit, l'affirmation n'est pas la totalité du jugement. Des trois opérations qui le constituent, la première et la plus fondamentale est la comparaison; or, la comparaison est entièrement à nos ordres. Ne compare que celui qui veut comparer; ne regarde, n'examine, ne cherche que celui qui veut regarder, examiner, chercher. Une première comparaison faite,

nous sommes libres de la refaire, de la recommencer, de la répéter autant de fois que nous voudrons, et par là de prévenir ou de rectifier nos erreurs de jugement. La part de liberté qui nous est faite dans nos jugements est donc assez grande pour que nous soyons responsables des erreurs où nous tombons, excepté de celles que ne peut éviter la faiblesse humaine : *Quas humana parum cavit natura.*

Il est presque généralement admis que l'essence du jugement est l'affirmation d'un rapport de coexistence entre un attribut et un sujet. Cette opinion manque d'exactitude. La relation qui unit l'attribut au sujet, la manière d'être à l'être, est, sans contredit, une de celles que nous exprimons le plus souvent; mais elle n'est pas la seule. Nous exprimons tout aussi souvent le rapport d'effet à cause, le rapport de succession, le rapport de quantité, le rapport de temps et de lieu, le rapport d'équation, etc. Or, dans l'énonciation de ces divers rapports, bien qu'il y ait jugement, les deux termes ne sont ni attribut, ni substance. L'essence du jugement embrasse donc plus que l'affirmation du rapport d'attribut à sujet; elle embrasse l'affirmation d'un grand nombre de rapports très-variés, mais rapprochés par le caractère commun de la coexistence, c'est-à-dire que les deux termes de ces rapports existent conjointement unis. — Rien n'existe isolé, désuni : tout est à l'état de synthèse; et c'est la synthèse détruite par l'abstraction que le jugement a pour but de refaire; il remet les choses à leur place; il nous montre la réalité, la vérité telle qu'elle existe, avec l'ensemble des éléments qui la constituent; il nous unit à cette vérité, d'abord par un acte de perception, ensuite par une affirmation, et en troisième lieu par un acte d'adhésion ou d'acquiescement qui est la conclusion finale.

Nos jugements prennent le nom de particuliers, de géné-

raux, d'universels, suivant qu'ils expriment des vérités particulières, générales, universelles. Le caractère de généralité ou d'universalité de nos jugements ne réside pas dans l'opération de juger qui demeure toujours la même; elle réside dans la nature du rapport affirmé. C'est dans la nature de la chose vue, et non dans la vision, que se trouvent et la généralité et l'universalité. C'est par la même raison que nos jugements prennent le nom d'absolus ou de relatifs suivant qu'ils expriment une vérité absolue ou relative. La vérité absolue est indépendante des temps et des lieux; il n'y a pas deux géométries, il n'y en a qu'une pour toutes les planètes qui roulent dans l'espace. La vérité relative change avec les temps, les lieux et les hommes; les règles et les aphorismes de la médecine ne sont pas les mêmes pour tous les tempéraments et pour tous les climats.

Nos premiers jugements sont spontanés; nous les portons avec la même soudaineté que nous voyons les choses. Plus tard nous cherchons à nous rendre compte de ces choses; nous les analysons, nous les décomposons, nous les refaisons avec lenteur et maturité. C'est alors le jugement *réfléchi* qui présuppose le premier; il ne contient pas un élément de plus; mais il apporte ce qui manquait au premier, la clarté qui résulte de l'analyse, et avec la clarté le moyen de rectifier les affirmations défectueuses.

Théorie de la Proposition.

Il ne faut pas confondre le jugement avec la proposition. Une fois formé dans l'esprit, le jugement se traduit par des mots. Les mots qui servent à l'exprimer constituent la proposition qui est toujours composée de trois éléments corres-

pondants aux trois idées du jugement; ces trois éléments sont : le substantif, le verbe et l'attribut. Le substantif et l'attribut expriment les deux choses comparées; le verbe exprime le rapport de coexistence qui les unit. Les scolastiques avaient raison de dire : Le jugement est dans l'esprit, la proposition dans les termes : *Judicium est in mente, propositio in verbis.* On peut faire un jugement sans faire une proposition; on peut juger en soi sans manifester sa pensée par des mots. De même on peut énoncer une proposition sans faire de jugement : c'est le cas de tous ceux qui parlent sans savoir.

Il y a dans la proposition comme dans le jugement trois éléments : le *substantif* ou sujet qui exprime l'être, la substance (Voyez page 18.); l'*adjectif* ou attribut qui exprime la qualité ou manière d'être; et le *verbe* qui exprime le rapport de coexistence entre le sujet et l'attribut, entre l'effet et la cause, le plus et le moins, etc.

Le *verbe* est l'élément principal de la proposition : de là son nom de verbe qui veut dire le mot entre tous les mots, le mot par excellence, comme on dit la *Bible* pour signifier le premier d'entre tous les livres, le livre qui l'emporte sur tous les autres.

Un seul mot suffit quelquefois à exprimer une proposition tout entière, comme dans cet exemple : *Veni, vidi, vici,* expressions équivalentes à celles-ci : *Ego fui veniens, ego fui videns, etc.*

Tout être est en action ou en repos. Quand il est en action, ou c'est lui qui la fait, ou il la reçoit, ou il l'exerce sur lui-même : le premier de ces états est exprimé par le verbe actif, le second par le verbe passif, le troisième par le verbe réfléchi, et le quatrième, ou l'état de repos, par le verbe neutre.

Les choses à nommer sont ou des êtres, ou des manières d'être. L'adjectif exprime les modes d'existence; les noms propres expriment les êtres déterminés appelés individus; et les noms communs expriment les qualités semblables qui se rencontrent entre plusieurs individus.

Différentes espèces de Propositions.

La proposition, suivant qu'elle exprime un doute, un souhait, une volonté, un ordre, une affirmation ou une négation, est dubitative, optative, impérative, affirmative ou négative; c'est ce qu'on appelle la *forme* de la proposition.

Suivant que son sujet a plus ou moins d'extension ou de *quantité* (Voyez page 61.), la proposition est individuelle, particulière, générale ou universelle :

Pierre est mortel.
Quelques Français sont savants.
L'homme est mortel.
Tout être créé est dépendant.

On a coutume de définir la proposition universelle celle qui est précédée des mots *tout, nul, aucun;* mais, en réalité, il n'y a de proposition vraiment universelle que celle qui a pour objet une vérité nécessaire, et qui, à ce titre, s'applique à tous les temps et à tous les lieux, sans aucune exception.

Selon la compréhension (Voyez page 60.) plus ou moins grande du sujet, la proposition est simple, composée ou complexe :

Bossuet fut orateur.
Massillon et Bossuet furent deux grands orateurs.
L'éternité, l'immutabilité, l'indépendance, la nécessité, la bonté, la justice, la puissance, la Providence, sont autant d'attributs de Dieu.

Lorsque la proposition exprime une vérité contingente, on dit qu'elle a lieu en matière *contingente*. Lorsqu'elle exprime une vérité nécessaire, on dit qu'elle a lieu en matière *nécessaire*. (Voyez page 36.) Ces sortes de propositions portent aussi le nom de *modales*. Elle ont toujours pour objet ou le nécessaire ou le contingent, ou le possible ou l'impossible; deux ordres d'idées corrélatives; car tout ce qui est nécessaire ne peut pas ne pas être, sa non existence est impossible; et tout ce qui est contingent peut ne pas être, sa non existence est possible.

Considérées dans leurs rapports entre elles, les propositions prennent les noms de *principales*, *subordonnées*, *incidentes*, *conditionnelles*. Il s'agit alors de leurs rapports grammaticaux.

Considérées dans leurs rapports avec les choses affirmées ou niées, elles se partagent en *vraies* ou *fausses*, *certaines* ou *incertaines*, *douteuses* ou *probables*.

Et enfin, considérées dans leurs rapports logiques, elles prennent le nom de *principes* ou de *conséquences*.

On les appelle *contradictoires* quand elles sont diamétralement opposées entre elles. De deux propositions contradictoires, l'une est toujours vraie et l'autre toujours fausse. — Le cercle est rond, le cercle n'est pas rond. — La raison de cette propriété est, que l'une affirme précisément et dans le même sens ce que l'autre nie; et qu'il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas; qu'un même être ait et n'ait pas la même qualité prise dans le même sens. De là le principe de contradiction qui se traduit par la formule : *Idem non potest esse simul et non esse;* principe nécessaire, immuable et universel qu'on a raison d'appeler l'âme du discours; car tout discours qui se contredit se détruit lui-même.

Les propositions contraires que l'on confond souvent avec les propositions contradictoires, confusion qui est la cause ordinaire des malentendus, ne sont contradictoires qu'en apparence. — L'homme est mortel; l'homme est immortel. — Il est mortel quant au corps, immortel quant à l'âme. L'attribut mortel tour à tour affirmé et nié de l'homme ne se rapporte pas au même sujet. Dans les propositions vraiment contradictoires, le même attribut, pris dans le même sens, est tour à tour nié et affirmé du même sujet, pris lui-même dans le même sens; ce qui constitue un antagonisme d'idées qui implique absurdité, c'est-à-dire qui heurte de front cette vérité palpable : Une même chose ne peut pas être à la fois et ne pas être.

Des Signes et de leurs diverses espèces.

On compte trois espèces de signes : les gestes, la parole et l'écriture. — Le geste dans son acception la plus étendue est un mouvement de la tête, de la main, des yeux, de la physionomie, ou une certaine attitude du corps exprimant une idée, une volonté, ou un sentiment. Il y a des gestes naturels qui nous sont suggérés par la nature, et qui sont compris de tous les hommes sans aucune convention préalablement établie. La colère, la joie, la tristesse, la souffrance, la peur, la crainte, en un mot les diverses passions communes à tous les hommes, se traduisent chez tous les peuples par les mêmes gestes. Chacune de ces passions détermine dans le regard, la physionomie ou l'attitude du corps un certain mouvement spontané qui la manifeste avec précision et clarté. — A ces gestes naturels l'homme en ajoute d'autres qu'il invente, et que pour cette raison on appelle *signes artificiels :* ceux-ci n'ont de sens qu'en vertu

d'une convention préalablement établie, et connue de ceux qui s'en servent.

Après le geste, le signe immédiatement employé par l'homme est la parole. Considérée dans ses éléments constitutifs, la parole est un son formé par une émission de l'air contenu dans les poumons et s'échappant par une petite ouverture qui sert d'orifice au canal de la respiration. Ce son, quand il n'est modifié par aucun des organes de la voix, est ce qu'on appelle le simple cri, tel que l'enfant le fait entendre au moment de sa naissance. Ce cri, modifié par une ouverture de la bouche plus ou moins grande, s'appelle *voyelle;* quand il est modifié par la langue, les lèvres, les dents ou le palais, il donne naissance aux *consonnes,* qui se divisent en *gutturales* ou *palatales, linguales, dentales, labiales,* selon l'organe de la voix qui concourt à les former. La réunion d'une voyelle et d'une consonne engendre la *syllabe*. Plusieurs syllabes forment un mot; plusieurs mots forment une proposition; et plusieurs propositions ayant un sens suivi engendrent le discours.

L'écriture est de deux sortes : l'une qui reproduit en partie la forme des objets qu'elle exprime : c'est une espèce de peinture abrégée; l'autre qui exprime les sons de la voix, qui peint en quelque sorte la parole. — La première se compose de petites figures plus ou moins analogues à leurs objets : c'est la plus ancienne des deux, celle que les hommes ont employée d'abord avant d'en venir à la seconde qu'on appelle *phonétique,* parce qu'elle exprime, non les objets, mais les mots au moyen de petites figures arbitraires appelées *lettres*. Les lettres n'ont de sens que celui que les hommes y attachent d'après une convention parfaitement libre, qui varie de peuple à peuple : ce sont des signes entièrement artificiels.

De l'Influence des Signes sur la formation des idées.

Toutes les espèces de signes influent sur la formation des idées. — 1° Par la nature même du rôle qu'ils remplissent et qui consiste à manifester les idées, à les porter au dehors, à les faire circuler d'une intelligence à l'autre, à les donner à celle qui ne les a pas, sans les ôter à celle qui les possède, à nous enrichir mutuellement par l'échange que nous en faisons. — 2° En traduisant les idées, les signes s'identifient en quelque sorte avec elles; et, par cette identification, ils leur prêtent un corps; ils les distinguent, ils les séparent les unes des autres; ils se posent entre elles comme autant de jalons, de limites, de bornes; ils deviennent alors de véritables *termes* qui circonscrivent chaque élément de la pensée et en débrouillent le chaos primitif. — 3° Ils font plus encore. En s'identifiant avec les idées, les signes les décomposent : chacun d'eux prend dans une idée complexe une portion de cette idée pour en faire la matière de son expression; ils se la partagent en quelque sorte pour en représenter les diverses fractions; et, par cette décomposition, ils lui donnent la lumière qu'elle n'avait pas : d'obscure et de confuse qu'elle était d'abord à cause de sa nature complexe, ils la rendent claire et distincte. — 4° En s'identifiant avec les idées, les signes écrits les font participer tout à la fois et de leur permanence et de leur mobilité. Ils les rendent impérissables comme eux; ils en font le patrimoine commun de toutes les générations; ils les transportent d'un lieu à un autre; ils les mettent à la portée de toutes les intelligences; ils rapprochent les esprits, quelle que soit la distance qui les sépare.

De toutes les espèces de signes, la parole est celle qui

remplit le mieux les diverses fonctions que nous venons d'indiquer. Par un privilége qui lui est particulier elle seule réussit à rendre toutes nos idées, et les idées sensibles et les idées les plus intellectuelles qui ne s'adressent qu'à la pure raison. Ce privilége elle le doit à la nature des signes qu'elle emploie, qui sont tous abstraits, incorporels en quelque sorte, et par là infiniment propres à traduire les idées intellectuelles qui sont toutes abstraites. Le geste exprime bien les idées sensibles ou représentatives d'objets matériels, parce que ces objets peuvent être représentés; mais, par la même raison, il échoue à faire comprendre ce qui ne s'adresse qu'à l'intelligence seule. Il est atteint d'un défaut irrémédiable; il ne peut fournir les trois parties qui se rencontrent dans presque tous les verbes, l'augment, (1) la désinence et le radical. Le radical exprime ce qu'il y a de permanent et d'essentiel dans les objets; l'augment et la désinence expriment les modifications qui surviennent. Ces trois parties sont donc nécessaires; la parole les fournit sans effort au moyen des combinaisons innombrables dont sont susceptibles les éléments dont elle est formée. Le geste ne peut les donner; ses signes, tous synthétiques, se détruisent si on les décompose; il faut les prendre tels qu'ils sont donnés par la nature; et si on voulait les écrire en les ajoutant les uns aux autres, ils formeraient des mots d'une longueur démesurée. Le geste ne sait traduire les idées qu'en masse, par groupe, et dès lors confusément, par la raison que toute synthèse qui n'est pas analysée demeure obscure.

L'école *nominaliste*, qui se trompe en disant que l'idée générale dépend tout entière du mot qui sert à l'exprimer,

(1) Nous appelons *augment* tout mot, toute syllabe qui précède le radical et lui est uni.

serait pleinement dans le vrai, si elle se bornait à dire que sans les mots nous ne pourrions avoir d'idées générales; car l'esprit aurait beau les former, si un mot ne venait s'y ajouter pour les nommer, les fixer, les retenir et les rappeler, elles s'évanouiraient comme des ombres, faute d'un type auquel elles correspondent et qui puisse en réveiller le souvenir, car il n'y a pas dans la nature des êtres qui soient la couleur, l'odeur, la saveur, la force ou la faiblesse, la grandeur ou la petitesse, etc.

En nous résumant, nous dirons donc : les signes remplissent quatre fonctions importantes : 1° ils servent à manifester, à échanger les idées; 2° à leur prêter un corps, à les distinguer les unes des autres; 3° à les analyser; 4° à les fixer, à les retenir dans l'esprit. Mais la parole seule remplit bien ces quatre fonctions. Donc, sans elle, la pensée serait arrêtée dans son essor, elle ne pourrait se développer, ainsi que l'atteste la situation mentale du sourd-muet, toujours arriéré tant qu'il n'a pas été initié à la connaissance de la parole écrite qui remplace pour lui la parole orale. — Donc, en le supposant primitivement privé de la parole, l'homme condamné à une faiblesse intellectuelle invincible n'eût jamais pu l'inventer, parce qu'il lui aurait fallu pour cette invention une puissance d'intelligence qu'il n'acquiert que par la parole : ce qui justifie cette phrase de J.-J. Rousseau : *Il aurait fallu la parole pour inventer la parole.*

On va me dire : Rien n'est plus facile à comprendre que l'invention de la parole. Que faut-il pour cela? Il suffit que l'homme ait pu inventer une syllabe; car s'il a pu en trouver une, il a pu en trouver deux, il a pu former un mot, et dès lors le problème est résolu.

Je réponds : Le muet n'est muet que parce qu'il est sourd; s'il entendait parler, il parlerait à son tour. C'est un fait

hors de doute, qu'entendre parler est une condition indispensable pour apprendre à parler. Mais, dans l'hypothèse où l'homme aurait inventé la parole, il aurait commencé par ne pas parler et par ne pas entendre parler. Or, ne remplissant pas la condition voulue, qui est d'entendre parler pour parler, je suis en droit de demander comment il aurait fait pour inventer la parole.

Imitateur par instinct, l'homme, dit-on, a pu reproduire le cri des animaux, et, par cette imitation, se trouver sur la voie de l'invention de la parole. — Quand on raisonne ainsi, on oublie que les animaux crient et ne parlent pas; on oublie la distance immense qui sépare le son inarticulé ou le simple cri, du son articulé, élément primitif de la parole. L'enfant n'apprend pas à crier; il crie instinctivement; (1) mais il apprend à former des sons *voyelles* et des sons *consonnes* : la difficulté que présente la formation de cette espèce de sons est démontrée par ses efforts si longtemps répétés et si longtemps infructueux, pour reproduire le plus simple de tous les mots, le premier qu'il réussit, mais un peu tard, à articuler, quoiqu'on ne cesse de le faire retentir à ses oreilles. Et cependant à quelle époque de la vie les organes de la voix sont-ils plus souples? A quelle époque l'enfant sent-il plus vivement le besoin de se faire entendre?

La liaison de la parole avec l'organe de l'ouïe est si intime, qu'après avoir appris à parler, si l'on vient à être atteint d'une surdité complète, on désapprend peu à peu la parole, on retombe dans le mutisme primitif de l'enfance

(1) Le sourd-muet aussi crie et ne parle pas. — Le sauvage de l'Aveyron, l'enfant trouvé dans les forêts de la Lithuanie, dont parle Condillac dans son *Traité des Sensations*, et les deux filles, dont Racine le fils raconte l'histoire dans ses *Mémoires*, criaient, mais ne parlaient pas.

(*infans* qui ne parle pas). Ils ne sont pas rares dans les écoles des sourds-muets ces enfants qui, après avoir parlé jusqu'à l'âge de dix ou quinze ans, pour être devenus complétement sourds, ont désappris peu à peu la parole. Tant il est vrai que l'audition, et l'audition continue de la parole, est la condition indispensable pour apprendre à parler et pour continuer de parler. Herder (*Idées sur l'Histoire de l'Humanité,* t. II, p. 279.) a donc eu parfaitement raison de dire : « Une fois accoutumé à vivre comme l'orang-» outang, pourquoi l'homme aurait-il travaillé à se vain-» cre, à s'élever de la condition muette et dégradée de » l'animal aux prodiges de la raison et de la parole? Man-» quant de la parole, (1) n'eût-il pas manqué des idées » qu'elle seule peut rendre, des idées de l'ordre moral et » religieux; et, sans ces idées, quelle société est possi-» ble? »

Platon, dans son *Cratyle,* après avoir signalé la propriété merveilleuse des mots primitifs pour exprimer les choses, qui résulte de leur harmonie parfaite avec la nature des objets qu'ils expriment, arrive à cette conclusion (p. 151), qu'une puissance supérieure aux hommes avait dû inventer les premiers mots, attendu que, pour les inventer, il aurait fallu ce que n'avaient pas les premiers hommes, la connaissance préalable et des choses et des éléments des mots destinés à les exprimer.

(1) Il n'en aurait pas manqué totalement, ainsi que l'atteste l'*Histoire des Sourds-muets;* il ne les aurait possédées que très-imparfaitement. (Voyez, plus loin, l'appendice sur l'*Origine de l'Idée de Dieu et de l'Idée de bien.*)

Du Raisonnement.

Le raisonnement est l'acte de la perception interne, externe, ou rationnelle, porté à son plus haut degré de pénétration; c'est le complément de l'acte de la connaissance qui prélude par l'intuition, se continue par l'abstraction et la généralisation, s'agrandit par le jugement et s'achève par le raisonnement.

Rien n'est plus facile à comprendre que l'acte de la connaissance quand l'objet à connaître et le sujet connaissant sont en présence l'un de l'autre; il suffit alors au sujet connaissant d'ouvrir les yeux et de regarder. Mais lorsque l'objet à connaître est inaccessible au regard immédiat de l'observation, comment l'atteindre? La difficulté semble insurmontable, et cependant la pensée la surmonte. De quelle manière s'y prend-elle? Des vérités qu'elle connaît déjà elle se fait un point d'appui pour s'élever plus haut. Elle se sert des vérités connues comme d'une échelle pour monter jusqu'aux vérités inconnues, ou, pour parler sans figure, c'est à la lumière des principes que l'esprit commence à soupçonner, à pressentir, à entrevoir les conséquences qui y sont renfermées, et c'est à l'aide de la même lumière que plus tard, justifiant ses conjectures, il convertit ses pressentiments en théorèmes démontrés. L'acte par lequel nous allons ainsi d'un connu primitif à un inconnu qu'aucune observation ne peut atteindre est le *raisonnement*, qu'on peut appeler la faculté de deviner l'inconnu à l'aide d'un connu antérieur.

La puissance du raisonnement est immense. Nous lui devons la connaissance de toutes les vérités inaccessibles à l'observation, c'est-à-dire que nous lui devons la moitié de la

science humaine. Un jour, un homme s'écrie : « Regardez » dans tel coin du ciel où je n'ai jamais regardé, et vous y » trouverez ce dont personne ne se doute, une treizième » planète. » Le télescope justifie sa prévision. Qui donc avait appris à cet homme à lire ainsi dans le ciel? Le calcul, c'est-à-dire le raisonnement.

Le raisonnement n'est pas le même dans les sciences expérimentales et dans les sciences exactes. Je fais, pour la première fois, l'essai d'un remède, je l'applique à la guérison d'une maladie; mon premier essai est heureux. Je réitère l'emploi de ce remède dans des cas analogues : j'obtiens le même succès; de nouvelles expériences confirment le résultat de mes premières observations, et j'arrive à cette conclusion que ce remède est l'un des moyens curatifs de la maladie à laquelle je l'applique.

J'enferme de l'eau dans une boule de plomb, je soumets cette boule à une pression, j'en vois sortir des gouttelettes : j'en conclus qu'elle est poreuse. Je répète mon expérience sur d'autres corps, je vois se reproduire le même phénomène, et j'arrive à la découverte de cette loi, que les corps sont poreux.

Newton prend, un jour, un tube de verre, il y introduit plusieurs petites boules à peu près de même grandeur, les unes de plomb, les autres de liége, les autres de fer, etc. Il renverse son tube et les voit tomber avec une vitesse inégale; il soutire l'air du tube, il y fait le vide et il voit alors les mêmes corps tomber avec une vitesse égale. Il varie, il multiplie ses expériences sur d'autres corps; et le même résultat, qu'il obtient toujours, lui découvre cette loi, inconnue avant lui, que les corps, dans le vide, tombent avec une égale vitesse.

Galilée voit, un jour, dans une église, une lampe osciller

(c'était à Pise); il crut s'apercevoir que les oscillations, quoique inégales en étendue, s'effectuaient à peu près dans le même temps. Il vérifie le fait, il multiplie ses observations; et il parvient à constater cette loi, ignorée avant lui, que les oscillations du pendule sont isochrones.

Ces exemples font voir qu'il y a une manière de raisonner qui consiste à trouver, à l'aide de plusieurs faits particuliers, la loi qui les gouverne et les explique. Cette manière de raisonner est l'induction qui va, non pas d'un seul fait particulier, mais de plusieurs faits particuliers analogues à une idée, à une loi, à une vérité générale. Les faits particuliers sont les prémisses, ou la majeure, ou le principe. La loi ou la vérité générale est la conclusion.

La conclusion peut devenir principe. Par exemple, dès que je sais que les corps sont poreux, dès que je sais que dans le vide ils tombent avec une égale vitesse, partant de cette vérité générale comme d'un principe, je puis, à la vue d'un nouveau corps non encore expérimenté, tirer cette conclusion qu'il est poreux comme ceux que je connais déjà, et que, dans le vide, il tombera avec la même vitesse. En raisonnant ainsi, je vais d'une idée générale à une idée particulière; au lieu de faire une induction, je fais une déduction. Tout à l'heure je partais de plusieurs idées particulières pour m'élever à une idée générale; maintenant je pars de l'idée générale pour descendre à l'idée particulière. Ces deux manières de raisonner appartiennent également au domaine des faits internes et des faits externes, à la psychologie et à la physique; elles sont comme le double instrument de la perception intérieure et de la perception extérieure pour atteindre les vérités qui échappent aux regards de l'observation.

La perception rationnelle a aussi ses deux manières de

raisonner, l'une inductive et l'autre déductive. Elle procède par induction quand elle remonte des effets aux causes, des attributs aux substances, de la loi au législateur, de l'ordre à l'être ordonnateur, de la pensée à l'être pensant, de l'immensité à l'être immense, de l'éternité à l'être éternel, du contingent au nécessaire, du variable à l'invariable, du multiple à l'un, des choses belles au beau, des actions bonnes au bien, des idées vraies au vrai en soi, du fini à l'infini, de l'œuvre à l'ouvrier, de l'idée particulière à l'idée universelle. Elle procède par déduction quand elle fait le contraire, c'est-à-dire quand elle descend du législateur à la loi, de la cause aux effets, de la substance aux attributs, du principe aux conséquences, de l'infini au fini, de l'idée universelle à l'idée particulière. Ce qui distingue l'induction et la déduction rationnelles de l'induction et de la déduction expérimentales, c'est la nature de la liaison qui existe entre les idées; cette liaison nécessaire, invariable, indestructible dans un cas, est dans l'autre simplement constante et permanente sans impliquer contradiction dans sa non existence.

Rendons sensible, par un exemple, la différence qui sépare le raisonnement en matière nécessaire (1) du raisonnement en matière expérimentale. Je prends un compas, je mesure un certain nombre d'angles opposés par le sommet, je les trouve égaux. Je réitère plusieurs fois mon expérience sur d'autres angles, et je trouve toujours la

(1) Le raisonnement en matière nécessaire n'exclut pas absolument l'intervention de toute vérité contingente entre le principe et la conclusion; entre ces deux termes il vient souvent s'intercaler un fait interne ou externe qui leur sert de matière d'application, et qui n'affaiblit en rien la force du raisonnement, parce que la valeur de la conclusion se règle sur celle du principe.

même égalité. De ce fait, répété un certain nombre de fois, je tire cette conclusion que les angles opposés par le sommet sont égaux. J'applique cette méthode à chaque théorème de la géométrie; je les démontre tous de la même manière. En raisonnant ainsi, je raisonne comme on raisonne en physique expérimentale. Mon raisonnement est une induction empirique, ou ce qu'on appelle un raisonnement *a posteriori;* il en a toute la valeur, il ne va pas au delà.

Maintenant, donnez-moi ces trois vérités évidentes par elles-mêmes : 1° deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles; 2° deux quantités égales diminuées d'une quantité égale demeurent égales; 3° les angles formés du même côté d'une droite valent deux angles droits. Avec ces trois vérités, sans le secours du compas, sans le secours de la vue et de la main, sans avoir besoin de mesure, je démontrerai mieux que tout à l'heure que les angles opposés par le sommet sont égaux; car, comme chacun le sait, cette égalité est la conséquence rigoureuse et irrésistible des trois vérités que je viens de mentionner. Par conséquent cette assertion, les angles opposés au sommet sont égaux, participe de la certitude, et, de plus, des caractères de nécessité, d'immutabilité, d'universalité inhérents aux trois vérités d'où elle découle. Par ce procédé je démontre l'égalité des angles opposés au sommet, pour tous les cas, pour tous les temps, pour tous les lieux, d'une manière absolue et sans aucune exception : ce que je ne pouvais faire tout à l'heure, réduit que j'étais, par mes observations empiriques, à ne pouvoir affirmer l'égalité des angles opposés au sommet que pour les angles que j'avais mesurés; une probabilité plus ou moins grande était la seule conclusion à laquelle je pusse arriver pour tous les angles non mesurés. Le raisonnement

en matière nécessaire, qu'on appelle aussi raisonnement *a priori*, est donc de beaucoup supérieur au raisonnement en matière expérimentale : lui seul réalise la vraie démonstration, celle qui prouve pour tous les cas, pour tous les temps, pour tous les lieux, sans aucune restriction possible. L'*a priori* et l'*a posteriori* sont deux expressions synonymes de connaissance acquise avant et après l'expérience : les premiers qui, par le calcul seul, soupçonnèrent et trouvèrent que la terre était ronde, connurent cette vérité *a priori*; ceux qui, les premiers, firent le tour du monde, la connurent *a posteriori*.

Quand, au lieu d'étudier ces deux manières de raisonner en elles-mêmes, dans leur nature intrinsèque et dans les vérités sur lesquelles elles opèrent, on se borne à les étudier dans l'expression uniforme que leur donne la parole, je veux dire dans le syllogisme, on s'expose à la plus grande des méprises, à confondre le raisonnement en matière nécessaire avec le raisonnement en matière expérimentale, et, par conséquent, à méconnaître la véritable portée du raisonnement qui n'est pas la même dans les deux cas. La forme extérieure du raisonnement est une : c'est un moule invariable dans lequel toutes les manières de raisonner viennent perdre ou dissimuler leurs différences, et, par suite, se montrer ce qu'elles ne sont pas, des opérations semblables ou identiques : de là cette pensée fausse qu'il n'y a qu'une seule manière de raisonner; et celle-ci encore, que pour savoir raisonner il suffit de savoir arranger un certain nombre d'idées ou de mots suivant une formule convenue appelée syllogisme. On n'apprendra jamais à raisonner en étudiant l'art de raisonner exclusivement dans les formes du langage. Le meilleur préservatif contre les paralogismes et les sophismes n'est pas l'art de manier le syllogisme, mais

bien la connaissance claire et familière des lois suivant lesquelles doivent se construire le raisonnement par induction et le raisonnement par déduction, soit dans l'ordre des vérités universelles et nécessaires, soit dans l'ordre des vérités générales et contingentes. Car c'est de l'oubli de quelqu'une de ces lois que naissent tous les paralogismes.

De la Mémoire.

La loi de l'esprit humain n'est pas d'apprendre et d'oublier, pour réapprendre et oublier encore; son histoire n'est pas celle du tonneau des Danaïdes. Si, parmi les idées qu'il acquiert, beaucoup lui échappent, beaucoup aussi survivent à l'acte de perception qui les lui donne, ou à la parole qui les lui transmet. Cette survivance est un effet; cet effet a sa cause; cette cause, c'est la *mémoire*.

La mémoire ne perçoit pas, ne connaît pas; elle n'est pas une faculté connaissante; elle ne fait pas la science. Son rôle est de conserver dans l'esprit les idées acquises; elle en est en quelque sorte l'archiviste; elle les loge, elle les case dans ses tiroirs invisibles; elle les soustrait à l'oubli pour les rendre, au besoin, à l'esprit qui les réclame.

Il y a deux idées seulement que la mémoire fait plus que conserver, qu'elle contribue à faire naître en nous : ce sont les deux idées de temps et d'identité personnelle. Le temps implique la notion du présent, du passé et de l'avenir. Or, pour avoir l'idée du passé, il faut la mémoire. De même la notion de notre identité personnelle à travers la succession des phénomènes qui composent notre vie implique l'intervention de la mémoire pour nous attester, de concert avec le sens intime, que l'être qui pense, veut et sent en nous

aujourd'hui, est le même que celui qui, dans notre enfance et dans notre jeunesse, sentait, voulait et pensait en nous.

Il est des idées qui laissent après elles une empreinte si profonde qu'elle est ineffaçable. Toujours présentes à notre souvenir, souvent importunes, nos efforts à les écarter sont impuissants; elles nous suivent partout, et partout nous ôtent la puissance de les éloigner. Dans ce cas, l'exercice de la mémoire est involontaire; elle se souvient en nous, pour nous et malgré nous.

Il est d'autres idées qui s'effacent, s'obscurcissent, s'évanouissent en totalité ou en partie. On les dirait quelquefois perdues sans retour, et cependant elles subsistent; car on les retrouve. Mais pour les retrouver, il faut les chercher, les chercher longtemps et à plusieurs reprises; il faut pour ainsi dire les forcer à renaître, les évoquer du sein de l'oubli, les rappeler à la vie. Dans ce cas, l'exercice de la mémoire est volontaire, et la faculté prend alors le nom de *réminiscence*.

Quelques-unes de nos idées, à partir du jour où elles ont pénétré dans notre entendement, ne cessent d'y être présentes; elles ne connaissent ni éclipse, ni défaillance; un heureux privilége les affranchit de tout oubli; leur lumière ne nous fait jamais défaut. Ce sont les idées-principes, les idées qui servent de fondement à toutes les autres, et sans lesquelles aucune science ne serait possible. La continuité de leur présence dans notre esprit s'explique par le besoin indispensable et permanent que nous en avons. (Voyez, plus haut, *Théorie des premiers principes*, chapitre *de la Raison*.)

Il n'y a pas de secret pour préserver la mémoire de toute espèce d'oubli; il y a seulement des moyens d'ajouter à la précision, à l'exactitude et à la rapidité de ses souvenirs.

Le meilleur de ces moyens et le plus efficace est la *liaison des idées*, qu'il ne faut pas confondre avec leur *association*. « Je songe, a dit un logicien (*Manuel des trois Professeurs » de Paris*, p. 81), à certain chapitre des œuvres de Reid » dont j'ai beaucoup goûté les idées : du livre je vais à » l'auteur; je me le représente enseignant dans sa chaire » d'Édimbourg, avec sa gravité douce et sa bonhomie spi- » rituelle. Édimbourg et l'Écosse me font penser à Marie » Stuart; je me rappelle ses infortunes, son esprit, sa » beauté. La beauté, c'est le sujet d'un livre de Platon; et » me voilà bientôt méditant sur le beau, sa nature, ses » sources. J'ai lu aussi une théorie de Kant sur ce sujet. » De la Grèce je passe à l'Allemagne, etc. » Quand je vais ainsi d'une idée à une autre, conduit par de simples rapports accidentels, c'est une simple association d'idées. Leur liaison, c'est autre chose. J'ai perdu le souvenir d'une démonstration géométrique; il ne m'en reste que quelques débris incomplets. Cependant, à l'aide de ces fragments, allant des conséquences aux principes, et des principes aux conséquences, je retrouve peu à peu les différentes parties de la démonstration qui m'avait échappé; je les retrouve par le même procédé qui sert à un naturaliste exercé à reconstruire la totalité d'un animal avec le fragment d'un seul de ses os. — La liaison logique se rencontre plus ou moins dans toutes les sciences; et, dans toutes, elle est le plus puissant auxiliaire de la mémoire.

Après la liaison logique, un second moyen de faciliter le travail de la mémoire est la liaison par genres et par espèces. L'innombrable multitude des individus de la nature semble défier la mémoire la plus heureuse d'en retenir les noms et les idées, et cependant tous les jours cette difficulté est vaincue. Quel est l'individu du règne animal, du règne

végétal, du règne minéral qui n'ait sa place distincte et marquée dans l'immense répertoire que sait en dresser l'esprit d'un naturaliste, d'un minéralogiste, d'un botaniste? Et quel est le secret de son art? C'est sa méthode. Pendant que le commun des hommes ne voit partout dans la nature que des atomes épars, que des individus isolés les uns des autres, lui, plus clairvoyant, à travers la variété voit l'unité; partout il aperçoit des rapports qui rapprochent les êtres, qui lui permettent de les grouper autour d'une même famille, de grouper de même plusieurs familles autour d'un même genre, et plusieurs genres autour d'une même classe; et par le secours de ses savantes classifications, ramenant le multiple à l'un, il allége et facilite d'autant le travail de sa mémoire.

A ces deux espèces de liaisons, il faut ajouter la liaison historique qui résulte de la succession des événements. Tout événement rappelle celui qui le suit et celui qui le précède, comme l'effet rappelle sa cause, et la cause son effet. Il est d'autres liaisons de moindre importance, mais qui toutes contribuent à faciliter le travail de la mémoire; par exemple, le bruit qui frappe mon oreille me fait souvenir de l'objet qui le produit : je n'ai pas cet objet sous les yeux, et je le devine par la nature du son que j'entends; je ne confonds pas le bruit du tambour avec celui d'une cloche, ni celui du clavecin avec celui de la voix humaine. En vertu de la même loi, le signe rappelle la chose signifiée; le mot fait revivre l'idée, et l'idée fait revivre l'objet. Les divers mouvements de la physionomie rappellent les diverses affections de l'âme, la joie, l'amour, la haine, la tristesse; en tout et partout l'expression redit la chose exprimée; en tout et partout le travail de la mémoire se borne à rappeler la moitié des choses, l'autre moitié arrive en vertu de la liai-

son des idées. Les trois principales liaisons d'idées, celles dont l'usage est le plus fréquent et qui se rencontrent dans presque toutes les sciences, ce sont la liaison historique, la liaison par genres et par espèces, et la liaison logique.

De l'Imagination.

Les deux mots d'invention et d'imagination se prennent souvent l'un pour l'autre. On dit également, quand on veut désigner un esprit fécond, qu'il est plein d'invention et qu'il est plein d'imagination. Mais il y a deux sortes d'invention, l'une qui consiste à trouver, à découvrir ce qui est, mais qui, jusqu'à ce jour, est demeuré caché aux regards de tous les observateurs; l'autre qui consiste à inventer, à créer, à produire quelque chose qui n'est pas dans la nature. L'esprit inventif de Newton découvrit la loi d'attraction; il ne l'inventa pas, il la trouva : il la trouva parce qu'elle existait. Par une autre espèce d'invention, un jour, pour la première fois, il y eut des épopées, des tragédies, des comédies, des chefs-d'œuvre de peinture, de sculpture, d'architecture. C'est ici l'invention créatrice. La première se confond avec l'esprit de découverte; elle fait l'homme de génie. La seconde fait l'artiste, le poète, l'orateur, le littérateur. L'une ajoute aux productions de la nature; l'autre en interprète les œuvres et les lois. La science doit tout ce qu'elle est à l'invention qui découvre. Les arts, les beaux-arts et les lettres doivent tout ce qu'ils sont à l'invention qui invente, c'est-à-dire à l'imagination.

L'imagination entre-t-elle pour quelque chose dans les œuvres de la science? — Par ses ingénieuses hypothèses elle met, dit-on, plus d'une fois sur la trace de la vérité. L'histoire est là pour nous apprendre que tous les hommes de

génie ont été aussi des hommes d'imagination. Soit, mais n'oublions pas aussi que de toutes nos facultés, la plus ingénieuse à nous égarer, c'est l'imagination. Montaigne l'appelait la folle du logis; et Bacon, pour prévenir ses écarts, pour réprimer sa course vagabonde, proposait d'enrayer son vol par le poids d'une enclume. Séduite par ses propres conceptions toujours riches de vraisemblance, l'imagination est sans cesse en danger de prendre ses rêves pour la réalité, et les hommes d'imagination en danger de transformer leurs romans en histoires. Occupée sans cesse à inventer ce qui n'est pas, son œuvre n'est pas évidemment celle de la science qui ne s'occupe que de ce qui est. Le rôle de l'imagination n'est pas de découvrir la vérité, mais quand elle a été découverte, de trouver le langage le plus propre à l'exprimer, à la traduire, à la faire aimer et comprendre de tous. Les images, les figures, les fables, les apologues, les allégories, les symboles et mille autres fictions ingénieuses, au moyen desquelles on dit merveilleusement tout ce qu'on veut dire, sont autant de produits de l'imagination. (Voyez, plus loin, *Méthode hypothétique.*)

DEUXIÈME SECTION.

THÉORIE DES RÈGLES ET DES LOIS DONT L'OBSERVATION DOIT ASSURER LE BON EMPLOI DE NOS DIVERS MOYENS DE CONNAÎTRE.

La valeur de la science humaine dépend de la régularité des opérations qui lui donnent naissance. Ces opérations sont au nombre de quatre : la première consiste à chercher, à trouver la vérité; la seconde, après avoir trouvé la

vérité, à s'assurer que c'est bien elle; la troisième, à classer les vérités trouvées, à les mettre chacune à leur place; la quatrième, à chercher les causes de nos erreurs et les moyens d'y remédier. De là la division naturelle de la seconde partie de la logique en quatre subdivisions :

1° Théorie de la méthode de découverte, ou science des règles d'après lesquelles il faut diriger ses moyens de connaître dans la recherche et la découverte de la vérité;

2° Théorie de la certitude, ou science des règles d'après lesquelles il faut vérifier la valeur de ses idées;

3° Théorie de la classification, ou science des règles d'après lesquelles il faut classer ses idées;

4° Théorie des causes de nos erreurs, ou science des règles dont la mise en pratique nous apprend à nous préserver de l'erreur.

MÉTHODE DE DÉCOUVERTE, OU THÉORIE DE L'ART DE TROUVER LA VÉRITÉ.

Règles pour se bien servir de la Perception extérieure.

La perception extérieure fonctionne de trois manières, ou par observation, ou par induction, ou par déduction. Il y a des choses que l'on voit à l'œil nu, par une vision directe; il y en a d'autres qu'on ne voit qu'en s'appuyant sur les premières perceptions acquises. Dans le premier cas nous procédons par intuition ou observation, et dans le second par induction ou déduction. Je vois le soleil à l'œil nu; mais je ne vois pas de même la rondeur de la terre : je ne sais qu'elle est ronde que par un raisonnement inductif.

Règles de l'Observation extérieure.

Il servirait peu à l'homme d'avoir les yeux ouverts sur le monde extérieur, si à cette contemplation passive il ne joignait le regard, l'attention, l'examen; s'il ne concentrait son regard et son attention sur un point particulier à l'exclusion de tous les autres. C'est l'attention qui transforme la perception extérieure en observation; et c'est l'observation seule qui la rend féconde. Condillac a su rendre cette vérité sensible par un exemple (*Logique*, ch. XI, p. 17.) : « Une » personne arrive de nuit dans une maison de campagne, le » matin elle ouvre les fenêtres : la campagne entière se dé» roule sous ses yeux, elle voit tout. Au même instant elle » referme les fenêtres, et quand on lui demande ce qu'elle » a vu, elle hésite pour répondre. Cependant elle a tout » vu, mais elle a tout vu sans regarder; et voir sans regar» der c'est comme si on ne voyait pas. » — La nature extérieure est sous les yeux de tous. En un sens elle n'est pas mieux vue par les uns que par les autres : mais les uns la regardent et les autres passent sans la regarder. — Ceux qui la regardent apprennent à la connaître; ils deviennent physiciens, botanistes, minéralogistes, naturalistes, etc. L'observation est la première source de la science du monde extérieur. — Le sommeil des plantes est un phénomène aussi ancien que le monde; et cependant il était passé inaperçu jusqu'à la fille de Linnée. Un soir, toute préoccupée de ses fleurs, elle voulut leur rendre visite, et tout étonnée de ne pas les reconnaître, elle craignit un moment de les avoir perdues. Elle s'aperçut bientôt que la cause de sa méprise provenait du changement qui s'était effectué dans l'extérieur de chacune de ses fleurs par l'attitude nouvelle que leur avait donnée l'influence des impressions de la nuit.

Les calices et les corolles s'étaient fermés; les feuilles s'étaient plissées, tout l'aspect extérieur de la plante était changé : elle dormait. Depuis ce jour on sut que les plantes avaient aussi leur sommeil.

Un premier acte d'attention fait connaître quelque chose d'un objet; un second en étend la connaissance; un troisième l'agrandit encore. Pour être féconde, l'observation doit être continue. S'il est des choses que l'esprit saisit de prime abord et sans difficulté, il en est d'autres qu'il ne parvient à saisir que par un effort continu et répété. Buffon disait : « Le génie, c'est la patience. » Et quand on demandait au grand Newton comment il s'y était pris pour découvrir la grande loi des cieux, il répondait : « En y pensant » toujours. » Malgré sa prodigieuse facilité pour écrire, Voltaire demandait deux choses pour faire un bon livre : Beaucoup de temps et la patience d'un saint.

Si l'observation, pour être féconde, doit être persévérante, elle doit être aussi analytique. Chacun des objets sur lesquels s'arrêtent nos regards est à la fois un et multiple; un dans sa synthèse, multiple dans les éléments dont il est formé. Et puisqu'il est composé de diverses parties, il ne peut être connu que par l'étude successive de chacune d'elles. Le meilleur moyen, comme disait Descartes, de résoudre une difficulté complexe, c'est de la décomposer en autant de difficultés partielles qu'elle en contient, et d'en chercher la solution totale dans la solution partielle de chacun des problèmes qu'elle comprend; c'est d'imiter le dernier des Horaces qui, trop faible pour attaquer de front ses trois adversaires, les aborde successivement et obtient un triomphe total par une suite de triomphes successifs; c'est d'imiter l'apprenti horloger qui décompose le mécanisme de la montre et en pénètre le mystère par l'étude successive de

chacun des ressorts qui concourent à l'harmonie de l'ensemble.

Une autre qualité est nécessaire à l'observation pour être pleinement fructueuse, c'est d'être méthodique. S'il faut observer successivement, il faut aussi observer avec ordre. Après que le tout a été décomposé en ses diverses parties, il ne faut pas commencer par la première venue, par celle que le hasard offre la première à nos yeux; il faut commencer, au contraire, par celle dont la connaissance préalable facilite et prépare la connaissance des subséquentes; par celle qui, pour être comprise, n'a pas besoin d'être précédée de la connaissance des autres, et qui, une fois comprise, devient la clef des difficultés qui se présentent. Ainsi, commencer l'étude d'une langue par la syntaxe ne serait pas commencer par le commencement; car la syntaxe enseignant les rapports des mots entre eux, l'étude de ces rapports présuppose la connaissance des termes qui leur servent de point d'appui.

Après avoir considéré séparément les diverses parties d'un tout, il reste, pour en achever la connaissance, à considérer les relations de ces parties entre elles. Après avoir étudié les détails il faut aussi étudier l'ensemble. Ce n'est que par cette dernière étude que l'on parvient à saisir l'unité qui rattache entre eux les divers éléments d'un tout. Aller du multiple à l'un, de l'un revenir au multiple, telle est la double marche ascendante et descendante que recommande Platon, qu'enseigne la nature, et qui est nécessaire pour épuiser la connaissance d'un objet.

Règles de la Division.

L'observation analytique et successive des différentes parties d'un tout présuppose la division bien faite de ce

tout. Cette division ne se fait pas au hasard; elle a ses règles particulières.

La première de ces règles est de diviser un tout en autant de parties principales qu'il en contient, et de se souvenir que diviser n'est pas briser, morceler, couper, mais disjoindre, désunir, désarticuler en quelque sorte les divers éléments d'un tout. On n'arrive pas de prime abord à la vraie division d'un tout; le plus souvent on n'y parvient qu'après une étude longue, attentive et analytique. Les divisions bien faites sont le produit et non le commencement de la science.

Les parties vraies d'un tout se reconnaissent à cette marque, qu'elles forment des faisceaux d'éléments homogènes se rattachant à un centre commun ou dépendant de quelque partie principale du tout. Les anciens divisaient mal le corps humain en le partageant en tête, tronc, buste, bras et jambes; car ces parties comprennent une foule d'éléments hétérogènes, tels que des os, des veines, des muscles, des artères, des nerfs. Les modernes se montrent plus fidèles aux lois de la division en décomposant le corps humain en cinq faisceaux de parties homogènes qui sont devenues les cinq parties principales de l'anatomie : ostéologie, ou étude des os; névrologie, ou étude des nerfs; myologie, ou étude des muscles; angiologie, ou étude des vaisseaux sanguins; splanchnologie, ou étude des organes.

Le tout que l'on a à diviser est souvent une question complexe qui ne peut se résoudre que par la solution préalable des questions élémentaires qu'elle comprend; ou bien c'est une question générale qui cache et dissimule sous sa généralité une multitude de questions particulières qu'il faut résoudre avant la question générale. Donc, demander à la solution antérieure de la question générale la solution des

questions particulières, serait supposer, ce qui n'est pas, que nous débutons par l'idée générale pour descendre à l'idée particulière, alors que nous faisons tout le contraire. C'est ainsi qu'on ne peut résoudre la question générale de l'origine de nos idées qu'en commençant par chercher l'origine particulière de nos idées sensibles, réflexives et rationnelles.

Les membres d'une division ne doivent pas rentrer les uns dans les autres; ils doivent être séparés, ne pas comprendre les mêmes éléments. On pèche contre cette règle quand on divise les opérations de l'âme en sensoriales et intellectuelles : c'est la division commune des anciennes philosophies, depuis Platon et Aristote jusqu'à nos jours. Les opérations des sens ne sont pas étrangères à l'acte de la connaissance; elles en font partie, elles y contribuent à leur manière; elles sont des moyens de connaître, ce qui les fait rentrer dans le second membre de la division.

On divise pour n'avoir pas sous les yeux un objet trop complexe, pour ne pas imposer à l'esprit un travail au-dessus de ses forces; il ne faut donc pas trop multiplier les divisions, car ce serait retomber dans l'inconvénient que l'on veut éviter.

Règles pour bien raisonner par induction dans le domaine des faits extérieurs.

L'observation extérieure fait connaître les faits extérieurs; l'induction fait connaître les lois qui gouvernent ces faits. L'induction est un raisonnement : dans tout raisonnement il y a deux choses, un point de départ et un point d'arrivée. Le point de départ c'est le principe; le point d'arrivée c'est la conclusion. Le passage du principe à la conclusion

s'effectue par une idée intermédiaire communément appelée idée moyenne.

Le principe de l'induction, ainsi que nous l'avons déjà vu, page 84, est toujours un principe collectif, c'est-à-dire une synthèse de vérités particulières; et la conclusion est toujours ou une loi, ou une vérité générale. — Les règles de l'induction se tirent de sa nature. Puisqu'elle part des faits pour aller à la loi qui les gouverne, son point de départ doit être une synthèse de faits particuliers; un seul fait particulier ne saurait autoriser une conclusion générale. Ainsi, de ce que la terre est une planète et qu'elle est habitée, ce n'est pas un motif suffisant de conclure que les autres planètes ont aussi des habitants. Ainsi encore, de ce qu'il se rencontre des hommes égoïstes, ce n'est pas une raison d'affirmer avec Helvétius que l'égoïsme est à la source des actions de tous les hommes. Raisonner ainsi, c'est faire le sophisme *ab uno disce omnes*.

Cependant, dans certains cas, un seul fait particulier suffit pour manifester une loi tout entière, c'est lorsque ce fait est tellement lié avec la loi, qu'il ne peut être rapporté à une autre cause. Harvey, en examinant attentivement l'intérieur des parois des vaisseaux sanguins, fut frappé de la direction diamétralement opposée que présentait l'ouverture des poches ou valvules collées contre ces parois. Dans certains de ces vaisseaux, les valvules s'ouvraient de haut en bas, et dans d'autres, de bas en haut. Cette observation le conduisit à cette induction, que dans les premiers de ces vaisseaux le sang ne pouvait monter; car en montant il se serait engagé dans les valvules, les aurait dilatées et se serait fermé tout passage. Et par la même raison, il conclut que dans les autres vaisseaux le sang ne pouvait descendre, car il aurait rencontré le même obstacle. Cette simple in-

duction lui fit découvrir la loi de la circulation du sang, c'est-à-dire que le sang descendait du cœur par les artères sans pouvoir remonter, et qu'il revenait au cœur par les veines sans pouvoir redescendre.

Les faits qui doivent servir de prémisses à une conclusion inductive auraient beau être en grand nombre, leur multiplicité serait sans valeur, s'ils n'étaient en même temps homogènes, analogues : le défaut de similitude les réduirait à ne valoir que comme de simples faits individuels; manquant d'analogie, ils ne pourraient se prêter mutuellement secours.

Une autre condition est nécessaire aux faits particuliers qui servent de majeure à l'induction, c'est qu'ils soient exacts, certains, vérifiés. Des conjectures, des hypothèses, des probabilités, si vraisemblables qu'elles fussent, ne sauraient fournir une base légitime. A l'exemple de Newton, chacun doit dire : « Je ne fais point d'hypothèses, *hypothe-* » *ses non fingo.* » Trois qualités sont donc nécessaires à l'induction pour qu'elle ait un point de départ légitime, c'est que les faits qui lui servent de principe soient multiples, — homogènes ou analogues, — bien et dûment constatés par l'observation.

Les règles à observer pour la validité de la conclusion dans un raisonnement inductif peuvent se ramener à deux : 1° la conséquence ne doit pas dépasser la portée du principe; 2° elle doit être renfermée dans le principe, et pour le fond et pour la forme. — L'efficacité d'un remède constatée dans un certain nombre de cas n'est pas un motif de l'ériger en remède universel. Trop souvent l'esprit fait le sophisme connu sous le nom de *ab dicto secundum quid ad dictum simpliciter :* passage du relatif à l'absolu, c'est-à-dire que trop souvent il exagère la portée d'une idée; de la

sphère limitée où elle trouve son application naturelle, il la transporte à tout un ordre de choses auquel elle ne convient pas. De là, en médecine, l'origine des panacées ou des remèdes universels doués de la prétendue vertu de guérir toute espèce de maladies.

C'est de la violation de la même règle : *La conséquence ne doit pas dépasser la portée du principe,* que provient le paralogisme appelé *énumération imparfaite, enumeratio imperfecta.* L'origine des idées nécessaires, a dit un traditionaliste, (1) ne peut s'expliquer que de l'une de ces trois manières : ou elles sont innées, ou elles sont déduites de l'expérience, ou elles sont transmises par la parole. Il prouve sans peine qu'elles ne sont ni innées, ni déduites de l'expérience, d'où il se croit en droit de conclure qu'elles sont données par la parole : conclusion légitime, si réellement il n'y avait que ces trois manières d'expliquer leur origine; mais s'il en est une quatrième, l'énumération est incomplète et la conclusion n'est pas justifiée par les prémisses. Or, cette quatrième existe. Les vérités nécessaires, outre qu'elles sont des vérités, sont des lois qui gouvernent toutes les intelligences, et des lois dont nous faisons instinctivement l'application longtemps avant de nous en rendre compte : c'est dans cette application instinctive et journalière, qui les personnifie pour ainsi dire sous nos yeux, que nous en puisons la première notion.

La seconde règle de l'induction a aussi son importance. La multiplicité des sens, que presque toujours comporte un mot, est, pour celui qui ne s'en rend pas compte, un danger permanent d'erreur. S'il n'y prend garde, il court ris-

(1) Le traditionalisme est le système de ceux qui font de la tradition la source première et unique de nos idées morales, même dans l'ordre naturel.

que de substituer au premier sens qu'il a donné au mot l'un des autres sens dont il est en possession, ce qui le fait tomber dans le sophisme de l'*équivoque*. Le moyen d'éviter cette faute est de bien préciser le sens de chaque terme, de bien déterminer, au moment où l'on s'en sert, l'idée et l'objet auquel il correspond.

De l'Expérimentation.

L'expérimentation est un moyen de contrôler les données de l'induction et d'étendre le champ de l'observation. Newton le premier s'avisa de mettre plusieurs petites boules de volume et de poids inégaux dans un tube de verre où il avait fait le vide. Il fut alors témoin d'un phénomène tout nouveau et fécond en conséquences. Ce phénomène, qu'il fut le premier à observer, il ne l'avait pas rencontré dans la nature; il l'avait imaginé. Quand on opère ainsi, quand on imagine ainsi des faits nouveaux pour étendre le champ de l'observation, on procède par expérimentation.

Pascal, informé de l'idée qu'avait eue Toricelli, que la véritable cause qui produisait l'ascension de l'eau dans un corps de pompe n'était pas, comme on disait alors, l'horreur du vide, mais la pesanteur de l'air, Pascal, dis-je, sur ce simple renseignement, conçut et fit exécuter sa fameuse expérience du baromètre porté successivement au sommet et à la base du Puy-de-Dôme. D'après ses prévisions, si Toricelli avait deviné juste, au sommet de la montagne, la colonne de mercure ayant à subir une pression moins forte, par suite des couches moins nombreuses de l'atmosphère, devait descendre, et par la loi du contraire, au pied de la montagne elle devait monter. Ce qu'il avait prévu se véri-

fia, et ainsi fut confirmée par une expérience la découverte de la véritable cause de l'ascension des liquides.

Franklin, en comparant les effets de la foudre et ceux des décharges électriques, soupçonna l'identité de ces deux agents. Cherchant aussitôt un moyen de vérifier sa conjecture, il la trouva dans une expérience que lui suggéra son génie inventif. Il fabriqua un cerf-volant avec deux bâtons revêtus d'un mouchoir de soie; il arma le bâton longitudinal d'une pointe de fer à son extrémité la plus élevée. Puis il attacha au cerf-volant une corde de chanvre terminée par un cordon de soie, et au point de jonction du chanvre qui était conducteur de l'électricité et du cordon de soie qui ne l'était pas, il mit une clef où l'électricité devait s'accumuler et annoncer sa présence par des étincelles. L'appareil ainsi disposé, il se rend dans une prairie et lance dans les airs son cerf-volant dont le cordon de soie demeure retenu entre les mains de son fils. Au bout de quelques instants les fils de la corde se raidissent, la clef se charge : c'est l'électricité qui descend. Il court au cerf-volant en présentant son doigt à la clef; il reçoit une étincelle et ressent en même temps une commotion très-forte; dès lors sa conjecture se change en certitude : et l'identité de la foudre et de la matière électrique fut prouvée pour la première fois. (1) Telle est la nature des services que rend l'expérimentation.

Règles de la Déduction.

Une fois en possession d'une loi, d'une vérité générale trouvée par le moyen de l'observation et de l'induction, l'esprit peut tirer de cette loi des conséquences particulières et nouvelles. Alors ce n'est plus l'induction, c'est la dé-

(1) *Vie de Franklin*, par Magnen.

duction qui se superpose à l'induction, comme celle-ci se superpose à l'observation. — La déduction en matière expérimentale est le passage d'une idée générale à une idée particulière, ou d'un principe à l'une des conséquences qu'il renferme. C'est la marche descendante; c'est l'opposé de la marche inductive ou ascendante. Ces deux procédés ne s'excluent pas; mis chacun à leur place, ils concourent tous les deux à la découverte de la vérité, pourvu qu'on n'oublie pas que l'initiative appartient à l'observation et à l'induction.

Les règles de la déduction comme celles de l'induction se tirent de sa nature.

Les lois et les vérités générales étant simplement générales et non universelles, simplement contingentes et non nécessaires, n'autorisent et ne peuvent autoriser que des conclusions d'une portée analogue. L'homme est mortel; c'est une loi de notre nature : nous sommes hommes, donc nous mourrons. Rien n'est plus certain. Mais il ne faudrait pas ajouter qu'il est impossible que nous échappions à la loi de mourir; car cette loi n'est pas de celles qui excluent toute dérogation et dont le contraire implique contradiction. La même puissance qui nous a fait vivre cent ans peut, si elle le veut, nous faire vivre toujours. La déduction en matière contingente n'autorise donc jamais une conclusion absolue.

Dans tout raisonnement déductif, la conséquence est tirée ou extraite du principe; pour en être extraite il faut qu'elle y soit contenue : une condition indispensable de la validité de toute déduction est donc que la conclusion soit renfermée dans les prémisses.

La conclusion aurait beau être renfermée dans le principe, si le principe était faux, la conclusion participerait de sa fausseté. Les trois règles principales de la déduction sont

donc : 1° que le principe soit vrai; 2° que la conclusion y soit incluse; 3° qu'elle ne dépasse pas la portée du principe.

La règle que le principe soit vrai est la plus importante de toutes; car une foule de faux principes s'introduisent presque toujours à notre insu parmi les vrais principes. Par exemple, il est évident que la cause est avant ses effets. Est-ce un motif d'en conclure qu'il faut étudier la cause avant les effets? Que peut-on dire et que peut-on savoir d'une cause dont on ne connaît aucun des effets? Vouloir, au début d'une science, partir de la cause pour descendre aux effets, c'est donc vouloir aller de l'inconnu à l'inconnu. C'est là le procédé par lequel on s'efforce de déduire la science entière de l'idée de l'être en soi qu'on appelle la première de nos idées, comme si on pouvait savoir quelque chose de l'être en soi avant d'avoir pris connaissance de sa propre existence et de celle des objets qui nous environnent.

La cause, dis-je, précède toujours ses effets. Faut-il en conclure que tout ce qui précède une autre chose en est la cause? L'apparition d'une comète précède un fléau public; elle n'en est pas la cause. Les idées sensibles précèdent les idées intellectuelles ou *suprasensibles;* elles ne les engendrent pas. La vie corporelle précède la vie morale; elle n'en est pas le principe. Faire de ce qui précède la cause de ce qui suit, c'est le sophisme *post hoc, ergo propter hoc.*

La cause efficiente est celle qui produit son effet; la cause occasionnelle, celle qui en provoque seulement la production. La cause efficiente de nos actions est la volonté; la cause occasionnelle est dans les motifs qui nous sollicitent à vouloir, et auxquels nous cédons ou nous résistons à notre gré. Confondre ces deux causes, substituer la cause occasionnelle à la cause efficiente, c'est faire le sophisme

cum hoc, ergo propter hoc. C'est avec ce sophisme que les fatalistes nous disent : La vraie cause de nos actions est dans les motifs qui nous déterminent à agir, tandis qu'au contraire, elle est dans la volonté cédant ou résistant aux motifs qui la sollicitent sans la contraindre. C'est avec le même sophisme que l'école sensualiste nous dit : Que saurions-nous sans la sensation? Donc toutes nos connaissances viennent de la sensation. La sensation est à l'âme ce que le frottement est au caillou : ce n'est pas le frottement qui produit l'étincelle, il contribue seulement à la faire jaillir. La sensation ne produit pas nos idées intellectuelles, elle contribue seulement à les faire naître, en provoquant l'éveil des facultés chargées de les produire.

Règles pour se bien servir de la Perception intérieure.

La perception intérieure comme la perception extérieure opère de trois manières. Il y a des choses qu'elle voit directement, immédiatement; il y en a d'autres qu'elle n'aperçoit que par l'intermédiaire de ses premières notions; dans le premier cas elle procède par intuition, par observation, et dans le second, par induction d'abord, et puis par déduction.

Règles de l'Observation intérieure.

Les règles de l'observation intérieure sont les mêmes que celles de l'observation extérieure, sauf quelques différences dont voici les principales : 1° il n'en est pas des faits internes comme des faits externes : on peut ignorer ceux-ci, on ne peut totalement ignorer ceux-là. Les faits internes s'accomplissent en nous sous l'œil de la conscience, sous l'œil de notre moi qui ne peut pas ne pas en être informé. Mais

cette connaissance inévitable et commune à tous les hommes laisse beaucoup à désirer : rapide comme les faits qui se succèdent sans interruption, et à cause de cette rapidité un peu obscure et confuse, elle a besoin d'être éclaircie; or, cet éclaircissement ne peut avoir lieu qu'à la suite d'une revue lente et détaillée des faits primitivement aperçus par le regard spontané de la conscience. Cette revue lente et successive, qu'on a coutume d'appeler réflexion, est l'observation intérieure elle-même qui s'appuie, comme on voit, sur la vision primitive de la conscience, en y ajoutant un élément nouveau, l'attention, le regard et l'analyse.

2° L'analyse appliquée aux faits internes les décompose, mais sans pratiquer aucune séparation réelle ou matérielle; dans le monde de la conscience il n'y a ni atomes, ni corps, ni fluides, ni liquides à observer; tout est immatériel, tout est du domaine de la pensée. L'analyse à laquelle on soumet les phénomènes internes consiste tout simplement dans un regard successivement porté sur chacun d'eux ou sur chacune de leurs diverses faces; c'est une analyse qui ne déplace rien que le regard de l'observateur qu'elle arrête sur chacune des parties de l'objet observé. — L'observation interne ou psychologique a cet avantage particulier qu'elle est praticable à tous les instants; les faits dont elle s'occupe et les instruments dont elle se sert sont constamment sous l'œil et la main de l'observateur.

Règles de l'Induction et de la Déduction appliquée aux faits internes.

Les faits du monde interne ont leurs lois comme ceux du monde externe. Ces lois se découvrent de la même manière, par l'étude préalable des phénomènes qui en sont l'applica-

tion directement saisissable et observable; ces lois et ces règles nous les induisons des phénomènes intellectuels qui s'accomplissent dans le sanctuaire de notre âme. La marche de l'esprit est la même que dans le domaine de la perception extérieure; dans les deux cas, c'est toujours d'un certain nombre de faits particuliers analogues, internes ou externes, bien et dûment constatés, que nous nous élevons à la connaissance des lois qui gouvernent ces faits. Nous allons de plusieurs idées particulières à l'idée générale qui les explique, pour redescendre ensuite de cette idée générale à d'autres idées particulières. La science psychologique se construit exactement de la même manière et par la même méthode que les sciences des phénomènes extérieurs, je veux dire la physique, la chimie, la botanique, l'histoire naturelle, la minéralogie, la géologie, etc. La différence est dans la nature et la diversité de l'objet, et non dans le procédé ou la méthode.

Règles pour se bien servir de la Raison ou de la Perception rationnelle.

Les vérités universelles, nécessaires, immuables, absolues, objets de la raison, sont les unes intuitives, et les autres inductives ou déductives. A l'exemple de la perception externe et de la perception interne, la raison procède de trois manières : par intuition, par induction et par déduction; sa loi est la même, avec cette différence qu'elle opère, non sur des faits, mais sur des vérités absolues.

Il n'y a pas de règles pour apprendre à bien faire le premier acte par lequel la raison nous initie à la connaissance des vérités axiomatiques. L'acte d'intuition qui nous les donne, à l'occasion d'une application particulière, est spon-

tané et involontaire; la nature nous le suggère; elle commence, la première, une œuvre que nous ne pouvions commencer nous-mêmes, celle de notre première initiation à la connaissance des vérités absolues. — Mais s'il n'y a pas de règles pour l'intuition des axiomes, en qui réside le premier et le plus pur rayon de la lumière qui nous illumine au début de l'existence, il y a des règles pour se bien servir de ces axiomes.

1° Leur caractère d'évidence les place au-dessus de toute espèce de preuves; par conséquent entreprendre de les prouver serait en compromettre la certitude; car ce serait tenter l'impossible, et faute de pouvoir réussir, donner des armes au scepticisme qui demande la preuve de tout, même des axiomes, comme s'il était possible de prouver les principes et de débuter dans la connaissance humaine autrement que par l'évidence.

2° Il est des sciences, comme la géométrie, où les définitions sont quelquefois employées comme principes; ce n'est pas une raison pour considérer toute définition comme l'équivalent d'un principe; car en fait de définitions, comme il y en a de bonnes, il y en a aussi de mauvaises. C'est à l'aide d'une fausse définition subrepticement introduite à titre de principe parmi les axiomes placés en tête de son livre que Spinosa est parvenu à donner à son système une certaine apparence de rigueur scientifique. Qu'on lui accorde la définition que voici, et sa doctrine est complétement démontrée : « L'infini (dit-il, page 2 de son *Éthique*), » le véritable infini, est l'être qui exclut toute négation. » *Quidquid negationem nullam involvit, ad ens absolute in-* » *finitum pertinet.* » Ainsi, d'après cette définition, on ne doit jamais dire en parlant de l'infini : « Il n'est pas ceci, il » n'est pas cela. » Il n'est pas même permis de dire : « Il n'est

» pas l'homme, il n'est pas l'univers; il n'est pas cet atome, » il n'est pas ce brin d'herbe; car lui dénier quelque chose » serait, d'après Spinosa, lui donner des limites. » D'où il suit qu'il faut l'identifier avec tout, avec l'homme, l'univers et la matière, ce qui donne immédiatement le panthéisme le plus absolu. L'*Éthique* de Spinosa n'est pas autre chose qu'une déduction rigoureuse de ce prétendu principe, dont la fausseté évidente entraîne la ruine totale du système sans qu'il soit besoin d'autre réfutation; car ce que l'infini exclut n'est pas la négation, puisque sans elle on ne pourrait ni le nommer, ni le distinguer des autres êtres; ce qu'il exclut, c'est la *limite dans le bien,* la limite dans la puissance, la limite dans l'intelligence, la limite dans la sagesse, dans la raison, dans la justice; ce qu'il exclut, c'est le défaut de plénitude dans l'être; c'est le manque de quelque perfection; car l'infini, bien compris, c'est l'être souverainement parfait.

3° Il faut se garder de confondre les axiomes, vérités universelles, avec les vérités simplement générales. (1) Cette confusion aurait pour conséquence d'abaisser les sciences exactes et métaphysiques au niveau des sciences expérimentales, et de ne donner à la science humaine d'autre point d'appui que l'induction, dont la portée, restreinte dans les mêmes limites que les faits observés, ravirait à l'esprit humain la connaissance de toute vérité qui dépasse la plus haute induction, alors que les vérités universelles les plus

(1) Il ne faut pas non plus confondre l'intuition avec l'observation. Je vois intuitivement que tout effet doit avoir une cause; je vois par l'observation tel ou tel effet produit par une cause : mais il s'en faut que je voie les causes de tous les effets; la plupart du temps elles m'échappent, ce qui ne m'empêche pas d'y croire, parce que je vois intuitivement et clairement qu'elles doivent nécessairement exister.

grandes, les plus fécondes et les plus importantes de toutes, dépassent infiniment dans leur extension la plus haute portée des données expérimentales. L'assimilation des vérités universelles aux vérités générales a été la grande erreur de Locke et de Bacon, et c'est le vice radical de l'école empirique ou expérimentale.

Règles de l'Induction rationnelle.

L'induction expérimentale s'appuie sur des faits observés; or, des faits observés, si grand qu'en soit le nombre, sont toujours en quantité restreinte, vu la limitation naturelle de la puissance d'observation inhérente à chaque homme. D'où il suit que des faits observés ne peuvent servir de fondement à une vérité universelle dont la portée ne connaît aucune limite, puisqu'elle embrasse tous les faits observés et non observés, connus et non connus, nés et à naître, puisqu'elle s'étend à tous les temps et à tous les lieux. L'induction rationnelle est donc tout autre que l'induction expérimentale. Les faits à l'occasion desquels les vérités universelles se découvrent à notre esprit n'en sont pas la preuve; ils leur servent d'antécédents historiques, et non d'antécédents logiques; ils en sont la préface, et non la démonstration; et parmi les vérités universelles, celles qui se démontrent ne se démontrent que par des vérités de même espèce.

Ce qui caractérise l'induction rationnelle, c'est qu'elle remonte, au lieu de la descendre, la chaîne des vérités absolues, en vertu de la connexion qui rattache la partie au tout, le rayon à son centre, l'attribut à sa substance, la loi au législateur, l'effet à la cause, le contenu au contenant, le dérivé à la source d'où il dérive. — Newton raisonnait par induction rationnelle lorsqu'il disait : « Il y a

» une immensité, il y a une éternité; donc il existe un être » éternel et immense qui est Dieu. » (1) — Bossuet faisait un raisonnement inductif lorsqu'il disait : « Je trouve dans » mon entendement des vérités universelles, immuables, » éternelles, absolues. Donc il existe, pour les comprendre, » une intelligence elle-même universelle, immuable et éter- » nelle qui est Dieu. » Il allait de la connaissance à l'être connaissant. — Kant procédait de la même manière lorsque, partant de la loi du devoir écrite dans la conscience humaine, il s'élevait de la nature immuable de cette loi à l'existence d'un législateur lui-même immuable qui est Dieu. — Descartes procédait par induction lorsque, partant de l'idée de l'infini, il prouvait l'infini par cette idée elle-même; il allait de la pensée à la chose pensée : *Ab idœa, ad rem idœatam.*

Il y a une induction qui, tout en s'appuyant sur une vérité absolue, fait intervenir un élement d'un ordre inférieur, un élément contingent, comme dans cet exemple : « Le doute prouve la pensée; la pensée prouve l'âme; l'âme » prouve Dieu. » Ce qui fait la force de ce raisonnement ascendant, ce sont les deux principes non exprimés, mais sous-entendus : Toute manière d'être implique un être; Tout effet implique une cause. L'élément contingent qui se trouve dans cette induction sert de matière d'application à la vérité absolue, et c'est par l'intervention de cette espèce d'élément que les principes absolus déploient leur fécondité. Dans l'induction expérimentale, tous les éléments sont contingents, et principes et conséquences; ce qui n'en affaiblit pas la certitude, mais la restreint dans un cercle moins étendu. Les deux inductions ont cela de commun qu'elles partent

(1) *Est immensitas, est æternitas; ergo est ens æternum et immensum.*

également de l'observation; dans un cas l'observation fait tout, et dans l'autre elle se borne à fournir le fait à l'occasion duquel on conçoit la vérité universelle. Il n'y a que deux règles pour l'induction rationnelle, c'est que le principe soit vrai, et que la conséquence en soit inséparable.

Règles de la Déduction rationnelle.

Une vérité universelle m'apprend avec certitude qu'une chose a été, qu'elle sera, qu'elle ne peut pas ne pas être, qu'elle est dans tous les temps et dans tous les lieux. Elle m'apprend plus que je n'ai vu, plus que je ne verrai jamais, plus qu'un être fini ne peut voir; car, en tant qu'être fini, il ne peut être contemporain de tous les temps et de tous les lieux. La science qui nous est ainsi donnée, parce qu'elle dépasse la portée de toutes nos observations personnelles, prend le nom de science *a priori,* par opposition à celle qui se renferme dans le cercle de nos observations individuelles, et qui est appelée science *a posteriori*. La première nous est donnée par l'induction et la déduction rationnelles.

Pascal a résumé les règles de la déduction rationnelle dans les cinq préceptes suivants : 1° définir les expressions obscures afin d'éviter les équivoques, les malentendus; 2° n'employer dans une définition que des termes connus ou précédemment expliqués; 3° ne poser comme principes que des vérités parfaitement évidentes; 4° prouver toutes les propositions non évidentes; 5° n'employer à les prouver que des vérités évidentes ou déjà démontrées. Le caractère distinctif de la déduction rationnelle est, ainsi que l'indique son nom, de déduire, d'extraire d'un principe les conséquences qui y sont renfermées.

C'est de l'oubli de quelques-unes de ces règles que nais-

sent les sophismes qu'on a coutume de désigner sous les noms de cercles vicieux (*circulus vitiosus*), de pétition de principe (*petitio principii*), d'ignorance de la question (*ignoratio elenchi*).

Le sophisme et le paralogisme ont cela de commun qu'ils sont tous les deux de faux raisonnements. Leur différence est que le sophisme est censé fait avec intention, pendant que le paralogisme provient uniquement d'erreur ou d'ignorance.

On me demande de prouver l'existence de Dieu. Je réponds : La création de l'homme et de l'univers prouve un créateur. On me demande ensuite de prouver que l'homme et l'univers ont été créés; si je réponds : Un Dieu créateur prouve un homme et un univers créés; je fais un cercle. Je prouve le créateur par la créature, et la créature par le créateur; je démontre la conséquence par le principe, et le principe par la conséquence; je prouve le même par le même, je ne prouve rien.

On prouve la cause par les effets; on ne prouve pas les effets par la cause; car la cause ne peut être ni entrevue, ni soupçonnée tant qu'on ne connaît aucun de ses effets. — Nous savons de chacun de nous que nous avons commencé d'exister; nous voyons naître et mourir les êtres qui nous entourent. Concluant de la partie au tout, nous disons : L'univers, synthèse d'êtres qui commencent d'exister, a lui-même commencé d'exister. Il ne s'est pas fait lui-même; donc il a un créateur. De l'idée de l'être créateur nous pouvons déduire qu'il est puissant, intelligent, bon et sage, etc., mais non pas qu'il a créé l'homme et l'univers, si nous ne savons, au préalable, que l'homme et l'univers sont deux êtres finis; car nous devons connaître la contingence ou la naissance de l'homme et de l'univers avant de leur assigner

une cause efficiente, une cause créatrice. De l'effet, nous avons le droit de conclure la nécessité de la cause; de la cause, nous ne pouvons conclure la nécessité de l'effet, ni, par conséquent, l'en déduire.

On me demande de prouver l'immortalité de l'âme; si je réponds : Il y a une autre vie, donc l'âme est immortelle; je pose en fait ce qui est en question (*petitio principii*). Ce que l'on me demande, c'est précisément de prouver qu'il y a une autre vie. Une autre vie et l'immortalité de l'âme sont deux choses identiques.

Les anciens se demandaient lequel de l'eau, de la terre, du feu ou de l'air, était le principe générateur de toutes choses. Ils auraient dû se demander, au préalable, s'il y avait en réalité un principe unique générateur de toutes choses. Ils auraient dû se demander encore s'il n'y avait réellement que quatre éléments. Ils posaient mal la question; ils faisaient le sophisme *ignoratio elenchi*.

Question bien posée est, dit-on, à moitié résolue; mais pour la bien poser, il faut savoir, au préalable, si elle est simple ou composée; et si elle est composée, il y a à chercher le nombre de questions élémentaires qu'elle comprend; et parmi ces questions élémentaires celle qu'il faut aborder la première; et il y a encore à chercher si on a les moyens et les données nécessaires pour la résoudre; car il y a des questions insolubles qu'un esprit bien fait ne s'adresse jamais ou parce qu'elles dépassent la portée de nos moyens de connaître, ou parce que nous manquons des éléments de la solution.

Théorie et Règles du Syllogisme.

Les idées se traduisent par des termes; les jugements par des propositions, et les raisonnements par des argu-

ments. Il y a plusieurs sortes d'arguments : l'enthymème, l'épichérème, le dilemme, le sorite, l'exemple, l'induction et le syllogisme. De ces diverses espèces d'arguments, le plus régulier est le syllogisme. La théorie du syllogisme renferme la théorie des autres arguments qui peuvent y être ramenés sans peine, moins l'induction qui forme une classe à part, qui constitue une manière de raisonner particulière, dont nous avons donné les règles : encore peut-elle jusqu'à un certain point se prêter à la forme syllogistique.

Le syllogisme est formé de trois propositions :

L'homme est perfectible;
Pierre est homme :
Donc Pierre est perfectible.

De ces trois propositions, la première s'appelle majeure, la seconde mineure, et la troisième conclusion. Quel que soit l'ordre dans lequel on les énonce, on les reconnaît à cette marque, qu'étant unies entre elles par le rapport du contenant au contenu, celle qui est contenue est la conclusion, celle qui contient est la majeure, et celle qui exprime le rapport du contenant au contenu est la mineure.

Tout homme pense;
Je suis homme :
Donc je pense.

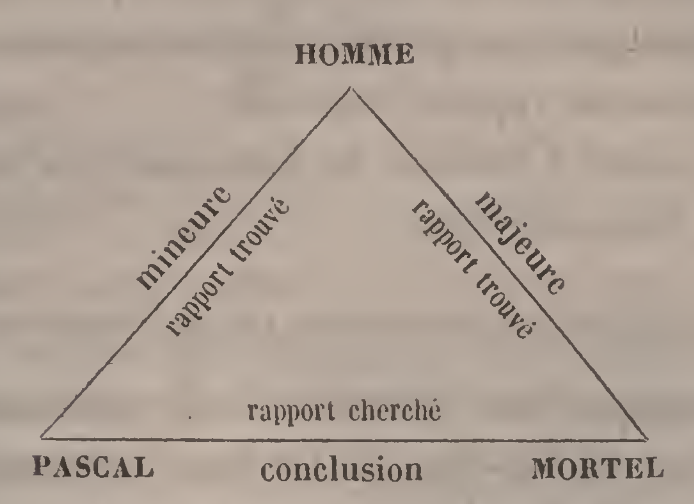
Je pense est contenu dans Tout homme pense; et Je suis homme exprime le rapport d'inclusion. — La majeure et la mineure s'appellent souvent du nom de prémisses ou d'antécédents, et la conclusion prend alors celui de conséquent. — Le syllogisme, comme on le voit, est le passage d'une idée générale à une idée particulière ou à une autre

idée moins générale. Il consiste à affirmer de l'espèce l'attribut affirmé du genre, parce que l'espèce est contenue dans le genre : Pierre est contenu dans homme; l'homme est mortel; donc Pierre l'est aussi. (Voyez *Théorie du Genre et de l'Espèce.*)

Les règles du syllogisme se ramènent aux deux suivantes : 1° que la conclusion soit renfermée dans la majeure; 2° que la mineure fasse voir qu'elle y est renfermée. — Par l'observation de ces deux règles, le syllogisme est toujours vrai d'une vérité logique, c'est-à-dire de cette espèce de vérité qui résulte de l'inclusion de la conséquence dans le principe. Mais il faut se garder de croire que la vérité logique soit toute la vérité du raisonnement. Pour un instant, supposez faux les principes qui servent de fondement à la géométrie; toute la science géométrique participe aussitôt de la même fausseté, mais sans perdre la vérité logique qui a sa source dans la liaison rigoureuse des conséquences avec les principes, quelle que soit d'ailleurs la valeur des principes. La pleine et entière vérité du syllogisme et de tout raisonnement en général demande la réunion de la vérité des principes et de la vérité des conséquences; tout raisonnement est sophisme ou paralogisme toutes les fois qu'il ne possède que l'une ou l'autre de ces deux espèces de vérités.

Il est une autre manière de comprendre la théorie du syllogisme. Je compare entre elles les deux idées de Pascal et de mortel. Par hypothèse je ne vois pas de prime abord le rapport qui les unit : pour trouver ce rapport que je suppose m'être inconnu, je compare successivement les deux idées de Pascal et de mortel à une troisième idée, à l'idée d'homme; et voyant clairement que l'homme est mortel et que Pascal est homme, je conclus que Pascal est mortel; de la convenance ou coexistence des deux premières idées

avec une troisième, (1) je conclus leur propre convenance. Cette opération peut se rendre sensible par la figure ci-jointe.



Le syllogisme peut donc se ramener à trois idées, dont deux, d'abord comparées entre elles, puis successivement avec une troisième, donnent lieu à trois comparaisons, d'où résultent trois propositions. Les mots qui expriment les trois idées s'appellent les trois termes. De ces trois termes, l'un est le moyen, et les deux autres les deux extrêmes, qu'on appelle aussi le grand et le petit terme. — Le grand terme exprime l'idée la plus générale; le petit terme l'idée la moins générale, et le moyen l'idée dont la généralité est inférieure à celle du grand terme, et supérieure à celle du petit. — La réunion du grand et du moyen terme forme la majeure. La réunion du petit et du moyen forme la mineure; et de la réunion du petit et du grand, ou des deux extrêmes, résulte la conclusion. Chacun des deux termes, comme on le voit, est employé deux fois.

Les règles du syllogisme expliqué par les trois termes sont renfermées dans ces trois axiomes : 1° deux choses

(1) La troisième idée, ou l'idée moyenne, représente le connu à l'aide duquel on cherche l'inconnu; il faut toujours la chercher parmi les idées que l'on possède.

qui conviennent à une troisième conviennent entre elles; 2° deux choses, dont une seule convient à une troisième, ne conviennent pas entre elles; 3° on ne peut rien affirmer de deux choses qui, comparées avec une troisième, se trouvent n'avoir aucun rapport avec elle.

Les huit règles d'Aristote ne sont guère qu'un commentaire de ces trois axiomes.

Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem.

Si les prémisses sont affirmatives, la conclusion ne peut être négative; c'est-à-dire, si les deux extrêmes conviennent au moyen, la conclusion ne peut nier leur convenance.

Utraque si præmissa neget, nil inde sequetur.

Si les deux prémisses sont négatives, on ne peut rien conclure; cette règle n'est que la reproduction du troisième axiome; on ne peut rien dire de deux choses qui, comparées avec une troisième, se trouvent n'avoir aucun rapport avec elle.

Pejorem sequitur semper conclusio partem.

On appelle *pars pejor* celle des trois propositions qui est négative. Cette troisième règle signifie donc que, si l'une des deux prémisses est négative, la conclusion doit être négative; ce qui est la répétition du second axiome.

Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.

On ne peut rien conclure si les deux prémisses sont particulières. Le syllogisme est le passage d'une idée générale à une idée particulière; si donc il n'y a pas de proposition générale, il n'y a pas de conclusion possible.

Terminus esto triplex, medius, majorque minorque.

Cette règle est manifeste ; évidemment il faut trois termes pour exprimer trois choses, dont deux sont comparées avec une troisième.

Latius hunc *quam præmissæ conclusio non vult.*

Cette règle signifie que le *petit terme* (*hunc*) ne doit pas avoir dans la conclusion une signification plus étendue que dans les prémisses, c'est-à-dire qu'il doit être toujours pris dans le même sens.

Aut semel aut iterum medius generaliter esto.

Le moyen terme doit être pris au moins une fois d'une manière générale. Il s'appelle moyen à cause de son extension plus grande que celle du petit terme, et moins grande que celle du grand ; il est donc toujours une idée générale par rapport au petit terme qu'il contient.

Nequaquam medium capiat conclusio oportet.

Les deux extrêmes, une fois comparés avec le troisième, il ne reste plus qu'à affirmer leur convenance ou leur disconvenance entre eux ; la présence du moyen dans la conclusion serait tout à fait inutile.

Différentes espèces de Syllogismes.

Outre le syllogisme parfait qui se compose de trois propositions simples et qui n'a qu'une seule idée moyenne, il y a plusieurs autres espèces de syllogismes, savoir : le syllogisme hypothétique, le syllogisme disjonctif, l'enthy-

même, l'epichérème, le dilemme, le sorite et l'exemple Nous ne parlons pas de l'induction; c'est une manière de raisonner à part dont nous avons donné plus haut les règles propres et particulières.

> Si l'âme est simple, elle ne peut périr de la mort du corps;
> Or, elle est simple :
> Donc elle ne peut périr de la mort du corps.

Voilà un syllogisme hypothétique ou conditionnel, ainsi nommé parce que la majeure est formée de deux propositions dont la seconde dépend de la première; de telle sorte que si on accorde la vérité de la première, il faut accorder aussi celle de la seconde.

> Ou tout marche au hasard, ou il y a une Providence;
> Or, le hasard n'est qu'un mot :
> Donc il y a une Providence.

Voilà un syllogisme disjonctif. Les deux propositions que contient la majeure posent deux hypothèses, les seules que comporte le sujet. Elles ne peuvent être vraies toutes les deux à la fois; la vérité de l'une entraîne la fausseté de l'autre.

L'enthymème est un syllogisme dont on sous-entend la majeure ou la mineure.

> Je pense, donc je suis.

On sous-entend, *tout ce qui pense existe.*

On peut dire aussi :

> Tout ce qui pense existe :
> Donc j'existe.

On sous-entend alors, *je pense.*

L'épichérème est un syllogisme dont chaque prémisse est accompagnée de sa preuve.

La vertu doit être récompensée, car elle est une œuvre méritoire ;
Or, elle n'est pas récompensée dans ce monde où toute justice est défectueuse :
Donc elle le sera dans une autre vie.

Le dilemme (δις λαμβανω) ou le syllogisme à deux tranchants pose une alternative qui oblige à se prononcer pour ou contre, et réfute également l'adversaire, quelle que soit sa réponse.

Ou il est faux ou il est vrai qu'il faut douter de tout ;
Si le premier; le scepticisme est insoutenable ;
Si le second; il y a au moins une vérité certaine, savoir qu'il faut douter de tout.

Ce qui réfute encore le scepticisme.
L'exemple.

Dieu pardonna à David repentant :
Donc il vous pardonnera si vous vous repentez.

Le sorite (1) est une suite de syllogismes abrégés qui se déduisent les uns des autres.

La première cause n'a point elle-même de cause ;
Ce qui n'a point de cause a en soi ce qu'il faut pour exister ;
Ce qui a en soi ce qu'il faut pour exister ne peut pas ne pas être :
Donc la première cause existe; cette cause est Dieu, donc il est un Dieu.

Modes et Figures du Syllogisme.

Il y a dans tout syllogisme deux choses à distinguer, la forme et la matière. Les trois propositions d'un syllogisme

(1) σωρός, *acervus*, qui veut dire *tas*, *accumulation*.

prises isolément en forment la matière. Le rapport d'inclusion qui unit les deux premières à la dernière en constitue la forme; sans la forme il n'y aurait pas de syllogismes, puisqu'elle en est la contexture logique.

Nous avons déjà vu que de deux propositions particulières ou négatives on ne peut rien conclure. (*Nil sequitur, etc., utraque si præmissa neget.*) Donc, dans tout syllogisme, il y a au moins une proposition générale et une proposition affirmative. On est convenu de désigner par la lettre A la proposition qui est à la fois générale et affirmative; par la lettre E, celle qui est générale et négative; par la lettre I, celle qui est particulière affirmative; et par la lettre O, celle qui est particulière négative. De là les deux vers suivants :

Asserit A, *negat* E; *verum generaliter ambo.*
Asserit I, *negat* O; *sed particulariter ambo.*

Les trois propositions d'un syllogisme répondent donc toujours à trois des quatre lettres A, E, I, O; or, ces trois lettres peuvent être combinées de soixante-quatre manières différentes, qui donnent ce qu'on appelle les modes du syllogisme. De ces soixante-quatre modes, cinquante-quatre sont rejetés comme ne donnant que des syllogismes fautifs. Il ne reste donc que *dix* combinaisons légitimes, c'est-à-dire conformes aux règles du syllogisme; ce sont les dix modes du syllogisme, savoir : AAA (trois propositions générales affirmatives); AAI, AII, IAI. Tous ces modes sont affirmatifs, ainsi que l'indiquent les lettres qui les composent. AEE, AOO, OAO, EIO, EAE, EAO. Ces six modes sont négatifs. La preuve en est dans les lettres qui servent à les désigner. Nous donnerons plus bas des exemples de ces différents modes.

Les figures du syllogisme résultent de la position du

moyen par rapport aux deux extrêmes. Si le moyen est sujet dans la majeure et attribut dans la mineure, c'est la première figure. Or, il y a quatre cas où le moyen peut occuper cette place : 1° avec trois propositions universelles affirmatives. *Exemple :*

Tout être créé est dépendant;
Or, tout homme est un être créé :
Donc il est dépendant. — (C'est le mode AAA.)

2° Avec une majeure universelle négative, une mineure affirmative et une conclusion négative. *Exemple :*

Quiconque désire plus qu'il n'a n'est pas content;
Or, l'ambitieux désire plus qu'il n'a :
Donc il n'est pas content. — (C'est le mode EAE.)

3° Avec une majeure universelle affirmative, une mineure particulière affirmative, une conclusion affirmative. *Exemple :*

Tout corps est impénétrable;
Or, la masse cérébrale est corps :
Donc elle est impénétrable. — (C'est le mode AII.)

4° Avec une majeure universelle négative, une mineure particulière affirmative et une conclusion particulière négative. *Exemple :*

Rien de honteux n'est souhaitable;
Or, certains gains sont honteux :
Donc il y a certains gains qu'on ne doit pas souhaiter. — (C'est le mode EIO.)

Ces quatre cas, où le moyen est sujet dans la majeure et attribut dans la mineure, constituent ce qu'on appelle les

quatre modes de la première figure, que l'on désigne par les lettres AAA, EAE, AII, EIO, mais plus fréquemment par les mots BARBARA, CELARENT, DARII, FERIO, où ces diverses lettres se trouvent encadrées.

Si le moyen est attribut dans les deux prémisses, c'est la seconde figure qui comprend, comme la première, quatre modes, parce qu'il y a quatre cas où le moyen peut occuper cette place.

1° Avec une majeure universelle négative, une mineure universelle affirmative et une conclusion universelle négative. C'est le mode EAE qu'on désigne par le mot CESARE. *Exemple :*

Il n'y a aucune figure indivisible;
Or, toute pensée est indivisible :
Donc aucune pensée n'est figure.

2° Avec une majeure universelle affirmative, une mineure universelle négative et une conclusion universelle négative. C'est le mode AEE qui a pour formule CAMESTRES. *Exemple :*

Tout ce qui est digne du mépris des hommes est blâmable;
Or, aucune vertu n'est blâmable :
Donc aucune vertu ne mérite le mépris des hommes.

3° Avec une majeure universelle négative, une mineure particulière affirmative et une conclusion particulière négative. C'est le mode EIO (FESTINO). *Exemple :*

Nulle vertu n'est blâmable;
Or, trop d'indulgence est blâmable :
Donc trop d'indulgence n'est pas vertu.

4° Avec une majeure universelle affirmative, une mi-

neure particulière négative et une conclusion particulière négative. C'est le mode AOO (BAROCO). *Exemple :*

> Toute vraie science est utile;
> Or, certaines subtilités scolastiques ne sont pas utiles :
> Donc elles ne sont pas de la vraie science.

Tels sont les quatre modes de la seconde figure.

Enfin si le moyen est sujet dans les deux prémisses, c'est la troisième figure, qui compte six modes, parce qu'il y a six cas où le moyen peut occuper cette place.

1° Avec une majeure universelle affirmative, une mineure universelle affirmative, une conclusion particulière affirmative, AAI (DARATI). *Exemple :*

> Tout homme a un corps;
> Or, tout homme pense :
> Donc quelque chose qui pense a un corps.

2° Avec une majeure universelle négative, une mineure universelle affirmative et une conclusion particulière négative, EAO (FELAPTON). *Exemple :*

> Aucun homme n'est ange;
> Or, tout homme pense;
> Donc quelque chose qui pense n'est pas un ange.

3° Avec une majeure affirmative particulière, une mineure universelle affirmative, une conclusion particulière affirmative, IAI (DISAMIS). *Exemple :*

> Certains avares sont riches;
> Or, tout avare est malheureux :
> Donc certains riches sont malheureux.

4° Avec une majeure universelle affirmative, une mineure

affirmative particulière et une conclusion affirmative particulière, AII (DATISI). *Exemple :*

Tout vrai serviteur de Dieu est roi;
Or, il y a des serviteurs de Dieu qui sont pauvres :
Donc il y a des pauvres qui sont rois.

5° Avec une majeure particulière (1) négative, une mineure universelle affirmative, une conclusion particulière négative, OAO (BOCARDO). *Exemple :*

Il y a des colères qui ne sont pas blâmables;
Or, toute colère est passion :
Donc il y a des passions qui ne sont pas blâmables.

6° Avec une majeure universelle négative, une mineure affirmative particulière et une conclusion négative particulière, EIO (FERISON). *Exemple :*

Nulle sottise n'est éloquente;
Or, il y a des sottises en figures :
Donc il y a des figures qui ne sont pas éloquentes.

Tels sont les six modes de la troisième figure. — Il est une quatrième figure où le moyen est attribut dans la majeure et sujet dans la mineure. Mais on la néglige parce que les conclusions y sont peu naturelles.

Les quatre modes de la première figure, les quatre de la seconde, les six de la troisième donnent le nombre quatorze; et nous avons dit qu'il n'y avait que dix modes concluants. Cette contradiction apparente s'explique, en ce que de ces

(1) En réalité la *majeure* est toujours une proposition générale, mais dans la théorie des modes du syllogisme, on appelle *majeure* la première des trois propositions; la vraie majeure est alors la plus générale des deux prémisses.

dix modes quelques-uns se retrouvent à la fois dans les trois figures. Ainsi, AII, DARII, DATISI se rencontrent dans la première et la troisième figure; EAE, CELARENT, CESARE se rencontrent aussi dans la première et la troisième figure; et enfin, EIO est employé trois fois dans la première, la deuxième et la troisième figure, sous les noms de FERIO, FESTINO, FERISON. En déduisant le double emploi de certains modes on arrive au nombre exact de dix.

THÉORIE DE LA CERTITUDE, OU THÉORIE DE L'ART DE VÉRIFIER LA VALEUR DE NOS IDÉES.

Toutes nos idées n'ont pas la même valeur. Il y en a de vraies; il y en a de fausses; il y en a de douteuses, de probables, de plus ou moins probables; il y en a même qui n'ont guère d'autre valeur que celle d'une hypothèse, d'une conjecture, d'un soupçon, d'un pressentiment; et aucune ne porte sur son front la marque de ce qu'elle est. Au contraire, en tant qu'idées, elles ont toutes la même physionomie. De là la difficulté de distinguer les bonnes des mauvaises; de là aussi la nécessité d'un art qui apprenne à faire ce discernement; de là le besoin d'une théorie de la certitude.

La vérité et la certitude se touchent de très-près sans se confondre. Les choses sont ce qu'elles sont; elles existent de telle ou telle manière. Leur existence avec ses divers modes, c'est la vérité en soi : *Verum est quod est, falsum quod non est.* (Saint Augustin.) Nos idées reproduisent les choses fidèlement ou infidèlement. Dans le premier cas, elles sont vraies, c'est-à-dire conformes à leurs objets; dans le second, elles sont fausses. La certitude n'est ni la vérité en soi, ni la vérité dans nos idées. Qu'est-elle donc? La garantie de leur conformité avec leurs objets. Cette garantie

s'obtient de trois manières, par l'évidence, la démonstration et le témoignage humain, suivant l'ordre de vérités qu'il s'agit de certifier.

La théorie de la certitude a donc pour objet de nous apprendre à déterminer la valeur propre de chacune de nos idées, à mesurer le degré de vérité qu'elle possède, et, par suite, le degré de confiance que nous devons lui accorder. La théorie de la certitude est pour nous comme une balance qui nous sert à peser nos idées, afin de juger en connaissance de cause quelles sont celles qui ont le poids normal et celles qui ne l'ont pas, quelles sont celles qu'il faut accepter et celles qu'il faut rejeter.

Le moyen infaillible de savoir ce que vaut une idée, c'est de remonter à sa source, de s'enquérir d'où elle vient, car il n'y a pour nos connaissances que trois origines légitimes : 1° l'observation ou l'intuition directe et immédiate des choses; 2° le raisonnement; 3° et le témoignage humain. Toute idée qui ne vient pas de l'une de ces trois sources doit être suspecte; elle ne peut prendre place parmi les idées vraiment certaines. Des choses que nous connaissons, celles-là seules nous sont bien connues dont nous pouvons dire : Je les ai vues de mes yeux, de mes propres yeux, des yeux de l'esprit ou du corps, je les ai connues par évidence; ou bien : Je les ai connues par induction ou par déduction comme corollaires nécessaires et inévitables des vérités antérieurement connues par intuition; ou bien enfin : Je les connais par le témoignage de ceux qui les ont vues et dont les lumières et la probité me répondent qu'ils les ont bien vues. Toute certitude découle de l'une de ces trois sources.

Ainsi, par exemple, je sais de science certaine qu'il y a un soleil, un firmament, un monde physique, une nature extérieure. Je le sais parce que je le vois de mes yeux, de

mes propres yeux : sans le secours d'aucune espèce de raisonnement je m'en assure par une observation directe, continuelle, personnelle. La plupart des objets du monde externe, je les connais de cette manière ; ceux qui échappent à la portée de l'observation directe, je les trouve, je les découvre par une induction ou par une déduction.

De même, je vois par une observation directe, personnelle et continuelle, que je pense, que je réfléchis, que je raisonne, que je juge, que je compare, que je me souviens, que je délibère, que je choisis, que je préfère, etc.; je vois presque tous les faits psychologiques d'une vue immédiate; je les vois avec évidence. Je n'ai pas besoin qu'on me démontre que je pense, que je veux, que j'éprouve peine ou plaisir; je le sens, je le vois en moi-même.

C'est encore directement, immédiatement, sans l'interposition d'aucun raisonnement, c'est-à-dire avec évidence, que je vois que la partie est moindre que le tout; que deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles; que tout effet a et doit avoir une cause; que toute manière d'être suppose un être, etc. : c'est par intuition que je connais toutes les vérités premières nécessaires, immuables, universelles, absolues.

En tête de toutes les sciences, soit physiques, soit psychologiques ou métaphysiques, on trouve des vérités qui ont la propriété d'être visibles à tous les yeux, des vérités tellement claires que nul ne peut les révoquer en doute. On les appelle évidentes (1) parce que chacun s'en assure par ses propres yeux, parce que chacun les voit d'une vision directe. Ce sont ces vérités qui servent de préface et de

(1) Évidence, *evidens*, *quod ab omni parte lucet*, ce qui n'offre aucun point d'obscurité, ce qui est lumineux par tous les points de sa surface.

fondement à chaque science, car chaque science a les siennes.

Descartes a eu raison de dire : L'évidence est la première source de certitude. Mais il a eu tort d'ajouter : Il n'y a qu'une seule vérité évidente, celle-ci : Je pense; toutes les autres se démontrent. — Il s'en faut qu'il en soit ainsi; la moitié de la science humaine se compose exclusivement de vérités évidentes. Descartes a mal compris l'évidence; il y a évidence partout où il y a vision directe, immédiate, partout où l'on voit par soi-même, de ses propres yeux, partout où l'on se trouve en quelque sorte face à face avec la vérité. Quelquefois nous avons besoin de chercher la vérité avant de l'apercevoir, comme dans le domaine de l'observation, où nous commençons par regarder avant de voir; d'autres fois la vérité vient à nous; elle s'offre d'elle-même à nos regards, comme dans l'intuition rationnelle. Cette différence ne détruit pas ce fait, que dans les deux cas nous voyons la vérité par nos propres yeux, directement et immédiatement; or, la vision directe, c'est la vision évidente; ainsi on a tort de réserver le nom de vérités évidentes aux axiomes. Dès qu'une vérité peut être placée sous le regard direct de l'esprit, dès qu'elle peut être comprise par elle-même sans le secours d'aucune autre vérité antécédente, elle appartient à la catégorie des vérités évidentes, c'est-à-dire directement accessibles à l'esprit.

Un physicien, par une expérience, me met sous les yeux un fait que je n'ai jamais vu. En me le mettant sous les yeux, il me le fait voir directement; de caché qu'il était, il me le rend visible; de non évident, il le rend évident. Pendant tout le temps qu'il le tient arrêté sous le regard de mon observation, je le vois avec évidence. Ce qu'on appelle en physique démontrer par expérience n'est donc autre

chose que rendre visible un fait qui ne l'était pas, que le ressusciter en quelque sorte et le reproduire au grand jour de l'évidence.

Ainsi il faut prendre le mot d'évidence dans un sens plus large qu'on n'a coutume de le faire; il faut l'étendre à tout ce qui est du domaine de l'observation; par conséquent il faut reconnaître trois espèces d'évidences : l'évidence des sens, l'évidence de conscience et l'évidence de raison, qui correspondent aux trois modes de perception dont nous avons présenté l'analyse, et aux trois espèces de vérités qui les comprennent toutes, faits externes, faits internes, vérités rationnelles. Les trois évidences, toutes trois réelles, puisqu'elles renferment le fait commun de la vision directe, se distinguent par leur objet et par leur portée qui n'est pas la même pour chacune.

L'évidence de conscience se renferme dans le cercle des faits internes individuels; elle n'est évidente que pour chacun de nous; la douleur que j'éprouve n'est évidente que pour moi. — Les faits externes sont accessibles à un plus grand nombre de témoins; l'évidence des sens est plus que particulière à chaque individu; elle est quelquefois générale. Un combat qui se livre est évident pour tous ceux qui en sont les auteurs, les acteurs ou les spectateurs. — Les vérités axiomatiques, comme : la partie est moindre que le tout, etc., sont évidentes d'une évidence plus grande; elles le sont d'abord pour tous les hommes, ensuite elles le sont toujours, à tout instant, continuellement, sans aucune interruption; elles sont évidentes d'une évidence qui ne s'éclipse jamais. On peut donc dire : L'évidence de conscience est individuelle. L'évidence des sens est plus que particulière, elle est quelquefois générale. L'évidence de raison seule est universelle, indéfectible et permanente.

La certitude n'est pas la persuasion : on peut nous persuader une chose fausse, on ne peut nous certifier ce qui n'est pas. La persuasion s'adresse à l'esprit et au cœur, mais principalement au cœur : la certitude se rapporte exclusivement à l'intelligence. La certitude n'est pas non plus la conviction, elle en est la cause. On est convaincu quand on est certain, c'est-à-dire quand on croit d'après un motif qui exclut toute chance d'erreur. L'évidence, la démonstration et le témoignage humain sont les trois motifs qui excluent toute possibilité d'erreur, et, à ce titre, produisent une véritable conviction; car il y a des convictions erronées, reconnaissables à cette marque qu'elles ne peuvent se justifier par les motifs qui les produisent, au lieu que la vraie conviction se justifie toujours par le motif qui l'engendre. Dans l'état d'évidence, l'esprit voit la vérité à visage découvert; il ne la voit jamais mieux; il la touche pour ainsi dire du doigt. Il n'en est séparé par aucun milieu dont il ait à suspecter l'infidélité. On ne peut voir la vérité plus parfaitement que dans l'état de vision directe; on ne peut la mieux connaître, on ne peut en être plus certain.

Chacun, dit-on, invoque l'évidence à l'appui de ses idées, aussi bien celui qui se trompe que celui qui ne se trompe pas. — La véritable évidence a des caractères auxquels il n'est pas permis de la méconnaître. Ce qui est évident, tout le monde le voit, ou peut le voir s'il le veut. Il est évident que je pense; il est évident qu'il y a un soleil; il est évident que tout effet à sa cause. A celui qui nie une vérité évidente du nombre de celles qui sont visibles à tous les yeux, à tout instant, il n'y a aucune réponse à faire. Il ferme les yeux à la lumière, ou tout en la voyant il prétend qu'il ne la voit pas. Seulement il faut se garder de confondre les vérités visibles d'elles-mêmes à tous les yeux avec les vérités qui

ont besoin d'être rendues visibles. Les premières, il suffit de les nommer pour les faire admettre; les secondes, il faut les faire voir à ceux qui ne les ont pas vues, ou les mettre à même de les voir et de s'en convaincre par leurs propres yeux. Il faut aussi se garder d'identifier les vérités évidentes en elles-mêmes avec celles qui ne le sont que pour chacun de nous, par le témoignage individuel et personnel de notre propre conscience.

Il ne faut pas confondre la théorie de l'évidence avec la théorie *du sens privé;* ce sont deux choses tout à fait distinctes : l'une mène à toutes les vérités et l'autre à toutes les erreurs. Vos idées sont-elles classées de cette sorte qu'elles forment diverses séries en tête desquelles se trouve un principe ou une vérité évidente, et à leur suite une chaîne plus ou moins longue de vérités induites ou déduites? En outre, l'idée que vous appelez évidente est-elle, indépendamment de sa clarté, une idée calquée, taillée sur la réalité et à tout moment vérifiable par sa confrontation avec son objet? Un tel arrangement c'est l'ordre vraiment rationnel; c'est la véritable application de la grande règle de l'évidence.

Que si, au contraire, vous vous bornez à prendre la clarté pour type unique de l'évidence, sans examiner si l'objet appelé évident est réellement du nombre de ceux qui sont directement visibles par eux-mêmes; si, pour dernière raison de la confiance que vous accordez à une idée, vous répondez : C'est mon opinion, c'est ma manière de voir, c'est mon sentiment, c'est ce que me dit ma raison, c'est pour moi une idée claire; c'est tout comme si vous disiez : Ce que je pense être vrai est vrai, parce que je le crois vrai; ou bien c'est comme si vous disiez : Je n'ai d'autre règle de mes idées que mes idées; mes idées sont la mesure

de toutes choses; vous ne jugez plus alors l'idée par son objet, mais l'objet par une idée préconçue ou arbitraire; vous êtes alors dans la théorie *du sens privé* qui est la ruine de toute science et de toute croyance.

Descartes s'est mépris en faisant résider l'évidence dans la clarté des idées. La clarté est une qualité relative : ce qui est clair pour l'un ne l'est pas pour un autre; tandis que ce qui est évident ou visible en soi l'est pour tous.

L'évidence, nous venons de le voir, est un motif d'adhésion pour toutes les vérités intuitives ou directement accessibles aux regards de l'observation ou de l'intuition, et seulement pour cet ordre de vérités. Les vérités inductives et déductives se certifient d'une autre manière, par l'autorité du raisonnement dont la valeur n'est contestée de personne. La puissance du raisonnement à trouver et à certifier la vérité est surabondamment établie par ses œuvres; je veux dire par les progrès continus des sciences, dont il est le principal instrument. Le raisonnement, qu'il procède par induction ou par déduction, est un motif de croire qui exclut toute chance d'erreur, toutes les fois qu'il est conforme aux règles qui dérivent de sa nature : ces règles, nous les avons exposées; les unes sont relatives à la preuve en matière expérimentale, les autres à la preuve en matière nécessaire, c'est-à-dire à ce qu'on appelle la démonstration *a posteriori* et la démonstration *a priori*. (Voyez page 86.) Dans les deux cas le raisonnement est également efficace à produire la certitude. Il conduit l'esprit du principe à la conséquence, d'une idée première à toutes celles qui s'y rattachent; or, il est manifeste que si le principe est vrai et si la conséquence y est renfermée ou en est inséparable, la conclusion ne peut pas ne pas participer de la vérité et de la certitude du principe.

Autorité du Témoignage humain.

Les vérités s'enseignent de la même manière qu'elles se trouvent, c'est-à-dire par intuition, par observation, ou par démonstration. Le physicien, par ses expériences, reproduit les faits qu'il a vus; il les fait voir et comprendre comme il les a vus et compris lui-même. Le psychologue, quand il décrit les phénomènes de conscience, fait un appel continuel à la conscience des autres hommes; il les invite à examiner s'ils trouvent en eux les faits qu'il rencontre en lui. Le géomètre, le mathématicien et le théologien, après avoir proposé leurs axiomes au nom de l'évidence ou de la vision directe, font voir par le raisonnement la vérité de chacune de leurs propositions. Tous ensemble travaillent à faire voir et à faire comprendre aux autres ce qu'ils ont vu et compris eux-mêmes de la même manière qu'ils l'ont vu et compris les premiers.

Je viens de dire que la vérité s'enseigne de la même manière qu'elle se trouve. En est-il toujours ainsi? Les faits historiques une fois accomplis ne se renouvellent plus; aucune puissance humaine ne peut les ramener sur la scène de la vie, les faire revivre sous les yeux de ceux qui ne les ont pas vus. Ils seraient même perdus sans retour s'ils ne laissaient après eux quelques traces de leur passage, ou s'ils ne revivaient dans le souvenir des hommes. On ne peut donc les connaître de la même manière qu'ils ont été primitivement connus; car les premiers qui les ont connus les ont vus, et nous ne pouvons les voir; nous ne pouvons les connaître que par le témoignage des premiers témoins, par l'histoire, la tradition, les monuments. Le témoignage humain est un motif de certitude, c'est-à-dire un motif de

croire qui exclut toute possibilité d'erreur; car il est évident que des témoins qui ne sont ni trompés, ni trompeurs, méritent d'être crus : toute la difficulté consiste à déterminer dans quelles circonstances se trouve la garantie qu'ils ne sont ni trompés, ni trompeurs. Cette garantie dépend de trois choses : 1° de la nature des faits racontés; 2° des lumières et de la probité des témoins; 3° de l'accord et de l'uniformité de leurs témoignages.

Il y a des faits qui portent avec eux un tel caractère d'étrangeté, de contradiction, qu'ils ne peuvent faire illusion à personne. Les incohérences dont ils sont remplis disent assez leur origine. De ce nombre sont les fables, les contes, les romans. Les faits sur lesquels porte le témoignage humain doivent être vraisemblables, possibles, conformes à l'ordre ordinaire de la nature; ou, s'ils s'en écartent, leur existence doit être certifiée par des témoins dont la bonne foi et le discernement ne puissent être révoqués en doute. — Un fait est possible, qu'il soit ordinaire ou extraordinaire, naturel ou surnaturel, toutes les fois qu'il ne contredit aucune vérité, aucune loi nécessaire, immuable, universelle, absolue; car ces lois ne comportent aucune dérogation, aucune exception. Les lois contingentes sont les seules auxquelles il peut être dérogé par la même puissance qui les a établies. Ainsi, bien que mourir soit une loi de l'humanité, un ou plusieurs hommes peuvent en être affranchis par la même puissance qui a fait l'homme, qui a marqué et qui peut étendre ou restreindre la durée de son existence.

Les témoins, pour mériter d'être crus, doivent être éclairés, probes, sincères, capables de se préserver de toute illusion, capables de bien voir, de bien juger les faits, et de plus, incapables, après avoir bien vu, d'altérer, de changer,

de modifier la vérité, de la dénaturer au profit de leurs passions ou de leur cupidité.

Pour qu'un objet ou un fait soit bien vu, plusieurs conditions sont requises : 1° la proximité de l'objet; 2° l'attention de la part de ceux qui regardent; 3° l'état normal de leur esprit; 4° le degré de discernement nécessaire pour bien voir; 5° l'accord du témoignage des sens.

Des témoins qui ont assez de lumières, assez de discernement pour bien voir, pour se soustraire à toute espèce d'illusion, pour n'être dupes d'aucun piége; des témoins incapables d'altérer et de fausser la vérité, unanimes dans leur témoignage, quoique séparés par le temps, les lieux, par les idées, les mœurs, les croyances et les habitudes, disent nécessairement la vérité; car la vérité, toujours d'accord avec elle-même, peut seule produire l'uniformité et la concordance dans la parole de ceux qui lui rendent témoignage. Dans l'appréciation de la valeur du témoignage humain il faut donc avoir égard à trois choses : 1° à la nature du fait; 2° aux lumières et au discernement des témoins, qualités qui garantissent qu'ils n'ont pas été trompés; 3° à leur sincérité, à leur probité, à leur respect profond pour la vérité, qualités qui garantissent qu'ils ne sont pas trompeurs.

Le témoignage humain, fixé et rendu permanent par l'écriture, prend le nom d'histoire. L'autorité de l'histoire repose sur les mêmes principes que l'autorité du témoignage humain : 1° Les faits racontés par l'historien doivent présenter les caractères de possibilité, de vraisemblance, de probabilité, d'où résulte la première garantie qu'ils n'ont pas été controuvés. — 2° C'est dans les lumières et la véracité de l'historien qu'il faut chercher la mesure de confiance que l'on doit accorder à sa parole. La maxime : *Testis unus, testis nullus*, ne lui est pas toujours applicable. Souvent il

faut voir en lui, non un témoin isolé, mais l'organe de toute une génération ou de tout un peuple dont il recueille et consigne par écrit les traditions. Lorsqu'au lieu de raconter des faits qu'il a vus de ses propres yeux, il raconte des faits recueillis de la bouche d'autrui, ou puisés dans des récits antérieurs à son temps, les règles de la prudence exigent que l'on vérifie les sources où il a puisé, et si cette vérification n'est pas possible, qu'on juge l'historien d'après ses œuvres, c'est-à-dire que l'on subordonne le degré de confiance à accorder à sa parole au degré de discernement, d'impartialité, de critique dont il fait preuve dans ses écrits. — 3° Le témoignage de l'historien, soit qu'on le compare avec lui-même, soit qu'on le compare avec le témoignage des historiens antérieurs ou contemporains, doit porter l'empreinte de l'unité, de l'accord, de l'uniformité; s'il se contredit ou si ses récits sont incohérents, ce double défaut est la preuve certaine qu'il n'est pas, à l'endroit où il se contredit, l'organe fidèle de la vérité. Et si par un autre écart il montre dans ses récits plus de passion que de justice, plus d'esprit de système que d'esprit d'équité, c'est un nouveau motif de se tenir en garde contre les assertions et les affirmations de sa parole.

Tous les faits historiques ne sont pas certains; il en est de douteux, il en est de probables, comme il en est de bien et dûment constatés. Le véritable historien assigne à chacun son véritable caractère; il donne pour certain ce qui est certain, pour douteux ce qui est douteux, pour probable ce qui n'est que probable. Les erreurs qu'il peut commettre dans ses jugements sur les faits, ou dans l'appréciation des causes qui les ont produites, ne sont pas toujours un motif de révoquer en doute sa véracité d'historien. Il faut savoir distinguer en lui le juge et le narrateur. En tant que juge,

il peut se méprendre, alors que, comme narrateur, il demeure constamment fidèle à la vérité historique.

La tradition, ou le témoignage humain non écrit, confié à la seule garde de la mémoire, n'en est pas moins un motif de certitude toutes les fois qu'elle porte sur des faits publics, notoires, constatés par un grand nombre de témoins, sur des faits capables, par leur importance, de frapper vivement l'esprit et l'imagination des hommes, et de se graver profondément dans leur souvenir. — La tradition, comme le témoignage humain, doit être uniforme, d'accord avec elle-même; et de plus, parce qu'elle est tradition, elle doit être constante, permanente, non interrompue depuis le jour où elle commence jusqu'au jour où elle passe dans le domaine de l'histoire. Ainsi une tradition qui se rattacherait à un événement du cinquième siècle et dont la première trace ne se rencontrerait qu'au neuvième ou au dixième, serait évidemment suspecte, elle manquerait de continuité.

L'autorité de la tradition repose sur ce principe, que chaque génération se trouvant en rapport avec celle qui suit et celle qui précède, une tradition de tout point mensongère ne pourrait s'introduire que par le concert de plusieurs générations s'entendant pour tromper les générations futures. Une telle conspiration, au profit seul du mensonge, est moralement impossible : il répugne à la nature humaine de tromper uniquement pour le plaisir de tromper.

A ces trois premiers motifs d'adhésion, concernant les faits accomplis, l'histoire, la tradition, et le témoignage humain, les deux premiers pour les faits passés, et le dernier pour les faits contemporains, il faut ajouter les monuments naturels ou les traces matérielles que certains faits laissent après eux, et les monuments construits de main d'hommes, tels que les temples, les tombeaux, les inscrip-

tions, les trophées, les médailles, etc.; car indépendamment de toute espèce de tradition, d'histoire et de témoignage humain, il suffirait des bancs de coquillages marins que l'on trouve sur le sommet des plus hautes montagnes, pour attester qu'autrefois, à une certaine époque, les eaux de la mer ont couvert la surface du globe; c'est ainsi encore qu'au moyen de la marche des dunes et de la formation successive des terrains d'alluvion on peut, indépendamment de tout témoignage historique, déterminer, par approximation, l'époque à laquelle le globe a commencé d'être habité. (1)

De l'Autorité.

Le témoignage humain transporté de l'ordre des vérités auxquelles il convient, c'est-à-dire des vérités historiques qui sont exclusivement de son ressort, aux vérités qui sont du domaine de l'évidence et de la démonstration, prend le nom d'*autorité*. Je crois, sans savoir la géométrie, sur la parole d'un géomètre, que les trois angles d'un triangle valent deux angles droits; sans être astronome, je crois, sur la parole d'un astronome, que la terre est ronde, qu'elle tourne autour du soleil; sur la parole d'un médecin, sans

(1) Les dunes ou montagnes de sables qui se forment au bord de la mer, continuellement chassées dans l'intérieur des terres par le souffle des vents, avancent tous les ans d'une certaine mesure. Cette mesure, étant connue, donne le moyen de calculer le nombre d'années qu'elles ont mises à parcourir l'espace total qui les sépare du bord de la mer. Ce calcul, fait par le savant Cuvier, s'est trouvé coïncider avec l'époque assignée au déluge par la Bible, et, par suite, avec l'âge du monde. — On est arrivé au même résultat par l'application du même procédé aux terrains d'alluvion formés à l'embouchure des fleuves par le limon que leurs eaux déposent tous les ans de chaque côté de leurs rives.

être médecin moi-même, je crois à la maladie dont il me déclare atteint; en croyant ainsi, dans chacun de ces trois exemples, je crois par autorité. Si j'avais ce que je n'ai pas, la science du médecin, du géomètre, de l'astronome, je croirais non par autorité, mais par science; je croirais comme ils croient eux-mêmes par évidence ou par démonstration. Faute d'avoir ce qu'ils ont, je règle mes idées sur les leurs; je m'éclaire de leurs lumières; je me dirige à la lueur de leur flambeau. Faute de pouvoir me conduire moi-même, je suis leurs pas; je marche dans la route qu'ils m'ont ouverte les premiers : leur science est mon guide. Quand on ne peut pas voir de ses propres yeux, qu'a-t-on de mieux à faire que de voir par les yeux des autres? L'autorité est la force des faibles. Mais où est celui qui n'est jamais faible par quelque endroit; qui n'a jamais besoin de s'appuyer sur l'autorité des autres; où est celui qui, devant certaines vérités plus hautes que son intelligence, n'a pas besoin de croire sur la parole d'une intelligence supérieure? Plus ou moins, tous les hommes se servent mutuellement d'autorité les uns aux autres.

L'autorité puise sa force à plusieurs sources. L'opinion de tous les géomètres a plus de poids que celle d'un seul; l'opinion d'un seul géomètre vaut mieux que celle de tous les hommes, si tous les hommes ignorent la géométrie. La science et le nombre sont les deux premiers éléments de l'autorité; ils ne sont pas les seuls : je me défie et je dois me défier de l'opinion d'un juge passionné ou vicieux. J'ai beau apercevoir l'auréole du génie sur son front, s'il a les pieds dans la boue, où est ma garantie que son jugement n'est pas l'écho des mauvaises passions qui l'agitent? Il n'y a pas de plus trompeuse lumière que celle qui jaillit d'une âme flétrie ou blessée par le vice. Les meilleurs oracles

viennent toujours d'un cœur droit et pur. La véritable autorité, la seule qui ait droit à notre confiance est donc celle qui s'appuie tout à la fois sur le nombre, la science et la vertu, et à défaut du nombre sur la parole d'un homme grand par sa vertu, son génie et sa science.

L'autorité universelle, ou le consentement unanime de tous les hommes, est un motif de certitude, à une condition, c'est qu'elle ait pour objet les vérités fondamentales de l'ordre moral et religieux, parce que ces vérités étant hostiles aux passions, les peuples n'ont pu s'accorder à les admettre que vaincus par l'ascendant tout-puissant des inspirations de leur conscience. En dehors de ce cercle, l'erreur peut se glisser dans leurs jugements, quelle que soit leur unanimité, ainsi que l'attestent les superstitions (1) du paganisme.

L'autorité d'un seul homme, quels que soient son génie et sa science, ne dépasse guère le niveau de la probabilité; humainement parlant, cela seul est certain qui est évident ou démontré. Il n'appartient qu'à une autorité infaillible et divine de produire la certitude par sa seule parole. Tout homme, quand il parle, s'il veut donner à ses enseignements une autorité qui dépasse la probabilité, est tenu de justifier ce qu'il avance par preuve, par démonstration, ou par évidence.

De la Probabilité.

La probabilité n'est pas la certitude; elle admet des degrés; la certitude n'en admet pas. Une chose est certaine ou n'est pas certaine, il n'y a pas de milieu; si elle n'était cer-

(1) Elles ne sont cependant pas dépourvues de toute vérité, car la *superstition,* ainsi que l'indique son nom, est une superposition de l'erreur sur un fond vrai.

taine qu'aux trois quarts elle serait incertaine. La certitude est un entier; la probabilité est une fraction qui approche plus ou moins de l'entier. Pour bien comprendre la différence qu'il y a entre la probabilité et la certitude, on peut se servir de l'exemple qu'emploie dans son calcul des probabilités le savant mathématicien Laplace : « Une urne ne contient que des boules blanches; il est certain, dans ce cas, que j'amènerai blanc; mais si elle contient autant de boules noires que de boules blanches, il est douteux si j'amènerai blanc ou noir. Et enfin, si elle contient un plus grand nombre de boules blanches que de boules noires, il est probable que j'amènerai blanc, et d'autant plus probable qu'il y aura un plus grand nombre de boules blanches. »

L'autorité individuelle n'est pas le seul motif de probabilité. L'analogie en est un autre. L'analogie est le commencement d'une induction; de ce premier fait, que je vois un corps se dilater sous l'influence de la chaleur, si je juge qu'il en est de même des autres, mon assertion est purement probable; elle n'est pas certaine. De même, si, d'une ressemblance extérieure et accessoire entre deux objets, je préjuge leur ressemblance totale; si, de ce que je trouve dans un fruit la même forme et la même couleur que dans un autre, je lui attribue les mêmes vertus curatives, les mêmes propriétés médicinales, je juge par analogie : mon jugement est plus ou moins probable; il n'est pas certain.

En retranchant quelque chose de chacun de nos motifs de certitude on le fait descendre au niveau d'une simple probabilité. Un objet est devant mes yeux; il est visible, il est évident; mais pour que je le voie bien, il est nécessaire que je le regarde. Si je me borne à le considérer rapidement sans prendre la peine de l'examiner, je ne suis pas sûr de l'avoir bien vu; des deux conditions nécessaires pour qu'une

perception directe soit certaine, la visibilité de l'objet et l'attention, je n'en ai rempli qu'une seule.

Le témoignage des sens est un motif de certitude, mais aux conditions que nous savons : que l'objet placé sous nos yeux soit à portée d'être bien vu; que nous soyons attentifs; que nous jouissions de l'intégrité des sens et de la raison; que le témoignage réciproque de nos cinq sens se confirme au lieu de se démentir. Que l'une de ces cinq conditions ne soit pas remplie, la certitude fait place à la probabilité; et plus il manquera de ces conditions, plus nous serons loin de la certitude, plus sera faible la probabilité.

Le raisonnement, sans être entièrement faux, peut manquer de rigueur, ou parce que la conclusion dépasse un peu la portée du principe, ou parce que le principe est pris lui-même d'une manière trop absolue; dans l'un et l'autre cas, le raisonnement cesse d'être entièrement certain, parce qu'il ne remplit pas toutes les conditions nécessaires à sa validité.

Il en est de même du témoignage des hommes; il peut laisser à désirer ou du côté de la probité, ou du côté des lumières des témoins; et alors, sans manquer totalement de valeur, parce qu'il cesse d'avoir tout ce qu'il faut pour produire la certitude, il descend au rang d'un simple motif de probabilité. — Il y a donc autant de motifs de probabilité qu'il y a de motifs de certitude : il suffit d'enlever à chacun de ces motifs quelque chose de ce qui lui est nécessaire pour en faire un simple élément de probabilité.

THÉORIE DE LA CLASSIFICATION, OU SCIENCE DES RÈGLES D'APRÈS LESQUELLES IL FAUT CLASSER SES IDÉES.

La méthode de découverte fournit les matériaux de la science; la méthode de vérification en apprécie la valeur; la méthode de classification les met en ordre. Une science n'est vraiment science que lorsqu'elle est organisée; elle n'est organisée que lorsque les découvertes qu'elle a faites, mises chacune à leur place, forment un ensemble régulier et logique, un ensemble dont chaque partie, à commencer par la première, est une introduction, un acheminement à la suivante, et ainsi des autres jusqu'à la dernière.

En un sens, il y a autant d'espèces de classifications qu'il y a de sciences, car chacune a la sienne; mais puisque toutes ont des classifications, ces classifications ont quelque chose de commun. Ce quelque chose qui se rencontre dans toutes, c'est le principe même de toute classification, c'est ce qui préside à leur formation; nous allons l'expliquer.

Dans l'étude des êtres, notre esprit rencontre deux sortes de difficultés : l'une qui provient de leur nature complexe, et l'autre qui provient de leur infinie variété. Nous surmontons la première par l'analyse ou l'étude successive de chacune de leurs parties; nous surmontons la seconde par la classification qui simplifie le travail de l'esprit en ramenant le multiple et le divers à l'unité.

L'analyse des parties d'un objet est l'opération par laquelle nous commençons à le connaître. Par la même opération répétée nous en connaissons un second, un troisième, un quatrième, un cinquième; nous en connaissons bientôt un certain nombre : et ce nombre allant toujours croissant, le moment arrive où la mémoire ne peut plus suffire à les re-

tenir, ni l'intelligence à les discerner : c'est alors que se fait sentir le besoin de les classer. Comment s'effectue cette opération?

Après avoir pris connaissance d'un certain nombre d'objets particuliers, si nous les comparons entre eux, nous trouvons qu'ils forment plusieurs familles comprenant chacune sous elle un certain nombre d'individus rapprochés les uns des autres par des qualités qui leur sont communes; ces familles, ces groupes formés d'individus, d'objets unis entre eux par un plus ou moins grand nombre de ressemblances, c'est ce qu'on appelle des *espèces;* ainsi, par exemple, tous les individus qui résident sur le sol de la France, en vertu des ressemblances qui en rapprochent un certain nombre, forment les familles que nous désignons sous les noms de Normand, de Breton, de Provençal, de Lyonnais, de Parisien, de Bordelais, etc.

Opérant sur les espèces comme sur les individus, si nous les comparons entre elles, nous trouvons également qu'elles se réunissent sous un certain nombre de familles plus restreintes, en vertu de certaines ressemblances qui en rapprochent un certain nombre les unes des autres. Ces nouvelles familles, c'est ce qu'on appelle les *genres*. Ainsi le Normand, le Lorrain, le Picard, l'Alsacien, etc., se réunissent sous la catégorie de *Français,* qui exprime ce qu'il y a de commun entre ces diverses espèces. L'Anglais, l'Espagnol, l'Italien, résument et expriment à leur tour des ressemblances analogues, par rapport aux habitants des différentes provinces de l'Angleterre, de l'Espagne, de l'Italie.

Appliquant aux *genres* le même procédé, c'est-à-dire encore en les comparant entre eux, au moyen de ressemblances qui en rapprochent plusieurs, on forme de nouveaux genres plus élevés qui comprennent sous eux les genres in-

férieurs, comme ceux-ci comprennent eux-mêmes les espèces primitives. Ces nouveaux genres, c'est ce qu'on appelle les *ordres*. Les ordres sont aux genres ce que les genres sont aux espèces; ainsi avec les genres Français, Anglais, Italien, Allemand, Espagnol, etc., on forme le genre plus élevé d'*Européen*. Répétant la même opération sur les ordres, on arrive à former une nouvelle synthèse semblable aux précédentes, avec cette différence que, plus restreinte dans sa compréhension, c'est-à-dire dans les ressemblances qu'elle exprime, elle est en même temps plus grande en extension, c'est-à-dire qu'elle s'étend à un plus grand nombre d'individus. C'est ainsi que les ordres ou genres Européen, Américain, Africain, Asiatique, Océanien, se réunissent sous le genre plus élevé d'*homme*, qui devient la classe ou la synthèse dernière sous laquelle viennent se ranger toutes les synthèses inférieures. — Cette formation de genres, de plus en plus élevés, se continue jusqu'à ce qu'on arrive à l'unité suprême, qui contient tout sous elle, et qui n'est pas contenue parce qu'elle est le point culminant de la classification. De ce point qui domine tout, l'esprit embrasse sans effort, d'un seul regard et d'une vue synoptique, l'ensemble des objets placés à ses pieds. Tout à l'heure il succombait sous la fatigue que lui imposait la multitude innombrable des objets rassemblés au hasard; maintenant il les saisit, il les embrasse avec facilité et d'une vue d'ensemble, au moyen du petit nombre d'unités subordonnées les unes aux autres sous lesquelles il est parvenu à les réunir.

La classification, comme on le voit, est une opération opposée à l'analyse; c'est une réduction du multiple ramené d'abord à un certain nombre d'unités, puis ces unités ramenées elles-mêmes à des unités supérieures et moins nombreuses, et toujours ainsi, jusqu'à ce qu'on arrive à l'unité

suprême qui comprend tout sous elle, et qui, semblable au sommet de la pyramide, permet de tout contempler de haut en bas.

Si maintenant nous appliquons cette méthode aux vérités, aux idées, aux objets qui forment les matériaux d'une science, si nous les classons d'après la règle qui subordonne le particulier au général, nous aurons un édifice régulier, un édifice à la base duquel se rencontreront toutes les vérités particulières; un peu plus haut les idées qui synthétisent les idées particulières; un peu plus haut les genres qui synthétisent les espèces, et au sommet l'unité qui permet à l'esprit d'embrasser la science d'un seul regard. Alors il sera facile, sans avoir à craindre de s'égarer, de parcourir une science de la base au sommet, et du sommet à la base. Les deux points extrêmes étant fixés, on ira sans peine de l'un au multiple, et du multiple à l'un; on fera tour à tour de l'analyse et de la synthèse; on étudiera les effets dans leurs causes et les causes dans leurs effets : on tiendra, comme dit Platon, la science par ses deux bouts.

Ici se présente naturellement cette question : Par où faut-il commencer l'étude d'une science? Faut-il aller d'abord du multiple à l'un, ou de l'un au multiple? — La marche de l'esprit humain est la même en tout et partout; elle consiste à aller du concret à l'abstrait, du particulier au général, du multiple à l'un, pour revenir ensuite de l'un au multiple, de l'abstrait au concret, du général et de l'universel au particulier; mais avec cette différence que, dans les sciences expérimentales, la plus abondante lumière vient de l'étude des faits, de l'étude du multiple; au lieu que dans les sciences exactes c'est tout le contraire : la plus vive lumière jaillit des principes d'où l'on tire les conséquences qui conduisent à la science tout entière.

Règles d'une Classification bien faite.

Les ressemblances ou qualités communes qui servent à établir les genres et les espèces sont de deux sortes : les unes superficielles et mobiles, les autres intimes, profondes et invariables. C'est sur ces dernières que s'appuie une classification bien faite; (1) c'est en partant de ces dernières que le célèbre naturaliste Cuvier a réformé toute la zoologie, qu'il a rectifié l'œuvre de Buffon, lequel avait trop étudié les animaux par le dehors et pas assez par le dedans. C'est en partant de ces dernières ressemblances que le célèbre botaniste de Jussieu a pareillement réformé l'œuvre de ses prédécesseurs, en cherchant les similitudes qui doivent servir à former les familles des plantes, non pas seulement dans les corolles, comme l'avait fait Tournefort, ni dans les fleurs, comme l'avait fait Linnée, mais dans toutes les parties de la plante, dans la tige, dans les tissus, dans les racines, dans les fleurs, dans les fruits, dans les graines. C'est encore en partant des ressemblances intimes, profondes et invariables qui, malgré quelques différences extérieures, unissent entre eux tous les individus de l'espèce humaine, que l'on est arrivé à reconnaître et à démontrer l'unité parfaite du genre humain, aussi bien l'unité de son organisation physique, que l'unité de sa constitution morale. Et c'est par

(1) On appelle classifications *naturelles* celles qui reposent sur des caractères essentiels, permanents et intrinsèques; et classifications *artificielles* celles qui ne s'appuient que sur des caractères mobiles, transitoires et extérieurs. La classification de Jussieu est naturelle; celles de Linnée et de Tournefort sont artificielles. Classer les livres d'une bibliothèque non d'après la nature des objets dont ils traitent, mais d'après leur grandeur, leur forme et leurs titres souvent infidèles, serait une classification purement artificielle.

la méthode contraire, c'est-à-dire en partant du dehors, que quelques naturalistes (1) sont arrivés à cette étrange assertion, qu'il y avait autant d'espèces d'hommes qu'il y a de diversités prononcées dans la couleur de la peau, dans la structure des organes, dans la conformation de la tête; que ces diverses espèces n'avaient rien de commun entre elles que d'habiter le même sol; ce qui les a conduits à la théorie de la pluralité des races, et, par suite, à la doctrine qui fait de quelques-unes de ces races les esclaves prédestinés des autres. Tant il est vrai que toutes les erreurs s'enchaînent et se donnent la main.

THÉORIE DES CAUSES DE NOS ERREURS ET MOYENS DE S'EN PRÉSERVER.

Les causes de nos erreurs ne sont pas dans un vice radical de nos facultés. S'il en était ainsi, le mal serait sans remède. Les causes réelles de nos erreurs sont dans le mauvais emploi que nous faisons de nos moyens de connaître. Nous accusons les sens, l'imagination, la raison, toutes nos facultés intellectuelles les unes après les autres; nous les accusons, dis-je, et nous ne devrions nous en prendre qu'à nous-mêmes. Ne sont-ce pas les sens, dit-on, qui nous mettent dans l'esprit cette idée fausse que le soleil n'a pas plus de deux pieds de diamètre? Loin de là, ce sont les sens qui nous disent le contraire et qui nous mettent sur la voie de découvrir, de constater ce fait que le soleil est bien plus grand qu'il ne paraît à nos yeux. La vue, en nous apprenant qu'un objet vu de loin dissimule ses dimensions véritables, ne nous donne-t-elle pas à penser que la distance où nous voyons

(1) Bory de Saint-Vincent, *Histoire naturelle de l'Homme.*

le soleil nous fait illusion sur son véritable diamètre? Plus attentifs aux enseignements des sens, nous apprendrions de leur témoignage à soupçonner ce que démontre la science, que le soleil et tous les corps célestes sont plus grands qu'ils ne paraissent à nos yeux. — Je goûte un mets, je lui trouve une saveur agréable : j'en conclus qu'il est bon. Je me trompe; c'est une substance malfaisante; où est la cause de mon erreur? Elle n'est pas dans le sens qui ne m'a fait dire que ce qui est, que ce mets a une agréable saveur; elle provient uniquement de ce que j'en ai conclu, sans en avoir le droit, que c'était un aliment salutaire. J'ai conclu de l'agréable au bon, choses bien distinctes : j'ai mal raisonné. Mais ce ne sont pas les sens qui raisonnent; ils se bornent à accuser dans les objets les qualités sensibles qui s'y trouvent. A nous ensuite à prendre nos précautions pour n'inférer de ces qualités sensibles que les conclusions qu'elles autorisent.

Que n'a-t-on pas dit contre l'imagination? Quelle longue série d'erreurs n'a-t-on pas mise sur son compte? En un sens on a eu raison; car elle a été la source de bien des erreurs. Mais en même temps on a eu tort; car si elle s'est méprise, c'est parce qu'on l'a appliquée à des objets qui n'étaient pas de son domaine. Qu'on l'eût renfermée dans ses attributions, qu'on ne lui eût demandé que ce qu'elle peut donner, la poésie, les lettres, les beaux-arts, etc., aurait-on jamais eu à s'en plaindre?

J'en dis autant de la raison : les sophismes et les paralogismes qu'on lui impute ne sont pas son ouvrage. Ils proviennent non de ses conseils, de ses inspirations ou de ses préceptes, mais de la violation perpétuelle des règles (1)

(1) L'ensemble de ces règles, c'est la raison impersonnelle. (Voy. p. 45.)

qu'elle nous impose, violation dont la cause est dans nos passions, nos vices, nos défauts, notre ignorance, notre mauvais vouloir. C'est en nous, toujours en nous et pas ailleurs qu'il faut chercher la véritable cause de nos erreurs. Il en est de nos facultés intellectuelles comme d'un instrument excellent destiné à tel ou tel usage, et qui manque son effet par la maladresse, ou l'agitation passionnée de la main qui s'en sert. La cause générale de nos erreurs étant, comme nous venons de le reconnaître, dans le mauvais emploi que nous faisons de nos facultés, il nous reste à savoir quelles sont les causes de ce mauvais emploi.

Il y en a plusieurs. — L'habitude de croire sans discernement et sans motif; l'habitude qui fait les esprits crédules et superstitieux, c'est-à-dire l'oubli perpétuel de cette règle qu'avant d'accepter une idée quelconque nous devons lui demander ses titres de créance, ses preuves de conformité avec la vérité; car un esprit jaloux de n'accorder son culte et ses hommages qu'à la vérité seule n'admet comme motifs légitimes de croire que l'évidence, la démonstration et la véracité du témoignage humain.

La précipitation, qui nous fait courir rapidement sur les objets, nous arrête à la surface des choses, nous empêche de les approfondir, et ne nous laisse que des idées sans valeur dont le seul mérite est de dissimuler à nos propres yeux notre ignorance sous le vernis d'un faux savoir.

Le défaut d'attention. Ce n'est pas, comme dit Mallebranche, la vérité qui fait défaut à notre esprit; elle vient à nous la première; elle nous presse, elle nous sollicite de la regarder; tous les torts sont de notre côté; c'est nous qui refusons de nous tourner vers elle, de la considérer, de la contempler, d'en prendre connaissance.

La présomption, qui nous fait trop attendre de nos for-

ces, qui nous rend idolâtres de nos idées, de nos opinions personnelles, qui nous fait quelquefois nous attribuer la possession exclusive de la vérité, alors que le plus souvent nous n'en avons que l'ombre pour avoir violé la première loi qui en ouvre le chemin, je veux dire de la chercher avec crainte de se tromper, et, par suite, avec prudence, lenteur et retenue.

La prétention de vouloir tout connaître, tout sonder, tout pénétrer, sans avoir égard à la portée restreinte de nos moyens de connaître, comme s'il n'y avait dans la nature aucun mystère impénétrable aux regards d'un esprit fini et borné.

L'abus de l'autorité. Il y a des gens, dit Mallebranche, qui aiment mieux se servir de l'esprit des autres que de celui que Dieu leur a donné, quoiqu'il y ait infiniment plus d'honneur à se conduire par ses propres yeux que par ceux d'un autre. Un homme de bonne vue ne s'avisera jamais de se fermer les yeux dans l'espérance de trouver un conducteur.

L'esprit de système, qui commence toujours par créer une fausse mesure de la vérité dont il se sert ensuite pour déclarer fausses et sans valeur toutes les idées qui ne vont pas à cette mesure : il renouvelle pour l'esprit humain le supplice inventé par Procuste ; il coupe tout ce qui dépasse le cercle étroit où il prétend que se trouve renfermée la vérité tout entière. L'esprit de système, c'est l'opinion préconçue antérieurement aux faits, et jugeant les faits d'après elle, alors qu'elle devrait se juger elle-même d'après les faits.

Les lectures mal faites. Il y a deux manière de lire, l'une qui n'a pour but que de savoir ce qui a été dit, ce qui a été cru, ce qui a été pensé ; celle-ci s'arrête au travail de la seule érudition ; l'autre va plus loin ; elle pèse, discute et

juge les idées des autres; à la connaissance de ce qui a été cru et pensé, elle ajoute la connaissance de ce qu'il faut penser et croire. De ces deux manières de lire, la dernière seule éclaire et fortifie l'esprit : la première nous réduit à n'être que l'écho des idées des autres.

L'ignorance des lois de la pensée. Pour se bien servir d'un outil, il faut le connaître et savoir à quoi on peut l'employer, afin de l'appliquer ensuite à l'œuvre à laquelle il convient. Nos facultés intellectuelles sont nos outils; faute de les connaître, nous sommes exposés tous les jours à en faire un mauvais emploi. — Celui qui ignore la nature des idées et leurs diverses espèces, et le genre de certitude propre à chacune, n'est-il pas dans l'impossibilité de distinguer le vrai du faux? n'est-il pas dans la même situation que celui à qui on présente des pièces de monnaie de bon et de mauvais aloi, et qui est étranger à l'art d'en faire le discernement? Il est une autre espèce d'ignorance plus dangereuse encore : c'est celle qui croit savoir et ne sait pas; celle qui ne doute de rien et qui ne sait pas même ce que c'est que savoir. En elle réside le plus grand obstacle à la connaissance de la vérité, parce qu'on ne peut songer à la chercher qu'après avoir reconnu qu'on ne l'a pas.

Rien n'est meilleur que le précepte : Examinons avant de croire; n'admettons rien qui ne soit pesé à la balance de l'évidence ou de la démonstration; mais comment faire cet examen si l'on ne connaît ni la diversité des idées sur lesquelles on opère, ni la diversité des attributions propres à chacune des facultés qui concourent à ce travail? L'examen des idées a ses lois et ses règles comme tout autre examen; ces lois et ces règles, il les faut connaître pour les bien appliquer. C'est donc une source intarissable d'erreurs que l'ignorance des lois et des fonctions de l'entendement, de

la pensée, du nombre et de la portée de nos divers moyens de connaître.

Une autre cause, non moins fréquente du mauvais emploi de nos facultés intellectuelles, c'est dans nos passions. De même que les erreurs de la pensée se traduisent souvent en mauvais sentiments et en mauvaises actions, les mauvais sentiments et les mauvaises actions engendrent à leur tour de mauvaises idées; la perversité du cœur se communique à l'esprit. Quand le vice a pris racine dans l'âme, l'esprit se fait l'apologiste complaisant des vices du cœur; il devient sophiste, il devient ingénieux à trouver toutes sortes de mauvaises raisons pour excuser ou pour absoudre les secrets penchants du cœur. Il n'y a pas de plus grand obstacle que l'empire des mauvaises passions à un examen libre, impartial, consciencieux, sans lequel on ne peut arriver à découvrir la vérité. « Il ne faut pas, dit saint Augustin, » demander à voir la vérité pour parvenir à purifier l'âme; » c'est l'opposé qu'il faut faire : il faut commencer par purifier l'âme, afin d'arriver à bien voir la vérité. »

Après les passions et l'ignorance des lois de la pensée, la cause la plus active du mauvais emploi de nos facultés se rencontre dans les mots. Il nous a été donné de nous instruire de deux manières, ou par nos propres observations, ou par celles des autres. Dans le premier cas, nous allons des choses aux mots; et dans le second, des mots aux choses. Lorsque nous partons des choses pour aller aux mots, les termes que nous employons, se trouvant alors l'expression de ce que nous avons vu, correspondent dans notre esprit à quelque chose de précis qui en rend la signification claire, facile et sûre. Mais lorsque nous partons des mots pour aller aux choses, lorsque nous recevons l'instruction par la parole d'autrui, le milieu qui nous transmet les idées

n'étant pas toujours bien transparent, soit par notre faute, soit par la faute de celui qui nous parle, il s'ensuit que les choses sont mal réfléchies, et ce reflet infidèle, qui est déjà une erreur, est cause à son tour de nouvelles erreurs; tantôt nous attachons à un mot que nous entendons un autre sens que celui qui le prononce; ou parmi les diverses significations qu'il a reçues, nous choisissons précisément celle qu'il faudrait omettre; ou de ce que la même expression revient dans le discours, nous concluons qu'elle signifie la même chose, oubliant que le même mot peut changer de sens chaque fois qu'il change d'antécédent et de conséquent; ou de la diversité des termes nous concluons à la diversité des choses exprimées, oubliant que des mots différents peuvent signifier une seule et même chose.

L'équivoque ou le double sens d'un mot est une source fréquente d'erreurs et de sophismes. La vérité dans nos idées se définit très-bien l'équation de la pensée et de son objet : *Æquatio rei et intellectus.* (Saint Thomas.) De cette équation, qui n'est que conformité, faites une identité, et dites la vérité est l'*identité de la connaissance et du connu,* et dans ce prétendu principe vous avez le panthéisme.

Parmi les mots, les uns correspondent à des réalités positives; d'autres ne correspondent à rien du tout, tels que ceux de hasard, de destin, de fatalité, etc.; d'autres ne correspondent qu'à de pures abstractions de notre esprit; d'autres expriment des réalités très-certaines, mais inaccessibles à nos sens et à notre imagination. Faute de savoir distinguer ces différentes espèces de mots, ou nous leur refusons toute valeur réelle, ou nous exagérons cette valeur; ou nous personnifions de pures conceptions, ou nous réalisons des abstractions, ou enfin, nous qualifions d'idées creuses les plus hautes notions de l'intelligence, sous ce

prétexte qu'elles sont abstraites; comme si tout ce qui est abstrait était dépourvu de réalité. (Voyez page 59.)

Quand on remonte à l'étymologie première des mots, on trouve que les termes actuellement consacrés à désigner les choses spirituelles ont primitivement servi à désigner des choses matérielles. De ce fait, le matérialisme se croit en droit de conclure que les choses spirituelles, inconnues aux premiers âges, ont été inventées par les âges suivants. Ceux qui raisonnent ainsi ne voient pas ou ne veulent pas voir qu'au début de la vie, les premières choses qui nous frappent sont celles du dehors; que lorsque nous commençons à compter, nous comptons tout à la fois avec la tête et avec les doigts; que lorsque nous commençons à mesurer, nous mesurons avec notre intelligence et aussi avec la main qui nous sert de compas; de ces deux actions, l'une matérielle et visible, et l'autre spirituelle et invisible, celle qui nous frappe d'abord, c'est celle qui est extérieure : c'est la première que nous saisissons, et la première aussi que nous nommons. Lorsqu'ensuite nous venons à remarquer la seconde, nous n'inventons pas un mot nouveau pour l'exprimer; le mot de la première nous sert à la désigner en vertu de l'analogie qu'elle a avec elle. De là l'origine du sens propre et du sens figuré, du sens littéral et du sens métaphorique que l'on retrouve dans un si grand nombre de mots; c'est ainsi, par exemple, que le mot *penser,* tiré du latin *pensare,* par lequel nous exprimons l'acte le plus spirituel de l'âme, a primitivement désigné l'action de *peser*.

Aux premiers jours de notre vie, trop faibles et trop désarmés pour nous défendre contre les artifices du langage, nous faisons presque le même accueil à toutes les idées vraies ou fausses que l'on nous présente; mais cette docilité extrême doit cesser un jour. Où en sera le remède? Dans la

mise en pratique de ce précepte : Examine ce que tu as cru jusque-là sans examen; ne crois pas sans motif; et n'admets comme motifs légitimes de croire que l'évidence, la démonstration et l'autorité du témoignage pour les vérités qui sont de son ressort. Soumises à cette triple épreuve, les idées se partageront d'elles-mêmes en deux classes, d'une part les idées reconnues suspectes comme dépourvues de motifs qui les justifient; et de l'autre, les idées victorieuses de l'épreuve, les idées vérifiées et consacrées par l'évidence et la démonstration. Ainsi, par cet examen, l'esprit se confirmera dans la vérité s'il la possédait déjà; ou il s'affranchira de l'erreur s'il l'avait sucée avec le lait.

Les moyens de remédier aux causes de nos erreurs sont indiqués par la nature même de ces causes : l'attention, la réflexion, la comparaison, l'examen, la lenteur, la réserve, la retenue, sont le moyen de nous préserver des erreurs occasionnées par les habitudes irrationnelles de la pensée, telles que la présomption, la précipitation, l'ambition de tout pénétrer.

L'amour et la pratique des vertus qui purifient l'âme préviennent les erreurs si nombreuses qui ont leur source première dans la corruption du cœur.

La connaissance des lois de la pensée ou des règles de la logique est le préservatif naturel contre les paralogismes si fréquents que nous fait commettre l'ignorance des règles du bien juger, du bien penser, du bien raisonner. A ces moyens, il faut ajouter l'emploi intelligent de la définition de noms et de la définition de choses.

Définir un mot, c'est en préciser le sens, c'est dire à quoi il correspond, de quelle idée, de quel objet il est le signe. La meilleure définition de nom, quand elle est possible, est celle qui montre l'objet, qui le met sous les yeux de l'es-

prit avant de le nommer; de cette manière, on va des choses aux mots, et l'on prévient toute équivoque. Lorsque cette première manière de définir n'est pas praticable, on cherche dans les mots connus l'explication des mots inconnus qu'il s'agit de définir; car, en fait de mots, comme en fait d'idées, on ne peut aller que du connu à l'inconnu. — Il est des mots tellement clairs qu'on ne saurait les traduire par de plus clairs; ils sont indéfinissables, parce qu'ils expriment des choses que nous connaissons par voie d'intuition directe, et dont nous avons, par conséquent, une idée tellement claire qu'on ne saurait en avoir une plus claire.

Après avoir déterminé le sens d'un mot, il faut aller plus loin : il faut expliquer la chose qu'il exprime par ce qu'elle a de plus intime et de plus caractéristique; il faut en donner la définition logique. — Il n'est qu'un moyen de définir logiquement, c'est de commencer par analyser, par mettre à découvert les attributs, les qualités, les propriétés qui appartiennent à l'objet qu'il s'agit de définir; il faut ensuite séparer les attributs accessoires des attributs essentiels qu'on appelle aussi attributs premiers ou fondamentaux. C'est à l'aide de ces derniers que s'effectue la définition de choses ou la définition logique.

Par l'un des attributs premiers ou essentiels on range l'objet à définir parmi ceux qui lui sont analogues, et en faisant ressortir cet attribut premier, on le fait connaître par quelque chose qui se trouve toujours en lui, qui tient à son essence intime; par un second de ces mêmes attributs on met en évidence la différence caractéristique qui le sépare de tout autre : le premier constitue ce qu'on appelle le genre prochain, et le second la différence spécifique. De là la règle : *Fit definitio per genus et differentiam.* L'homme est une intelligence servie par des organes : *intelligence* est

le genre; *servie par des organes* est la différence. L'attribut *intelligence* range l'homme parmi les êtres intelligents qui sont ses analogues, et fait connaître en lui ce sans quoi il n'est pas homme. *Servie par des organes* le sépare des esprits purs, des intelligences qui ne sont point unies à un corps.

Par le genre, l'objet à définir reçoit une première délimitation; par la différence il en reçoit une seconde plus précise; à l'aide de toutes les deux il est distingué de tout ce qui n'est pas lui; et la définition acquiert une qualité nouvelle, elle convient à tout le défini et au seul défini, suivant la règle : *Conveniat soli et toti definito*. Par l'observation de ces deux règles la définition devient réciproque, c'est-à-dire susceptible d'être mise à la place de l'objet défini, conformément à cette troisième règle : *Sit reciproca.* Ces trois règles comprennent tout ce qui est nécessaire à une bonne définition logique ou de choses.

Il est des sciences, comme la géométrie, où la définition de choses est plus qu'une définition : elle est une espèce de principe d'où l'on déduit des conséquences; mais il n'en est pas ainsi dans toutes les autres sciences, dans celles, par exemple, où l'on s'occupe de l'étude des êtres; car on ne peut arriver à la connaissance d'un être que par l'analyse de ses attributs. Dans ces dernières sciences il faut analyser avant de définir : la définition doit tenir la place de la synthèse qui résume ce qui a été expliqué précédemment.

RÉSUMÉ.

Trois ordres de réalités sont accessibles à notre esprit : le monde externe, le monde interne, tous les deux con-

tingents; et, au-dessus, le monde des vérités nécessaires, immuables, éternelles, absolues.

A ces trois mondes correspondent dans notre esprit trois ordres d'idées : les idées sensibles, les idées réflexives et les idées *suprasensibles* ou rationnelles.

A ces trois ordres d'idées correspondent trois ordres de facultés : la perception extérieure, la perception intérieure et la perception rationnelle. Ces trois facultés, par leur action séparée ou collective, expliquent l'origine de toutes nos connaissances; elles sont aidées dans leur travail par la mémoire et l'imagination.

Toutes les trois sont soumises à une même loi; elles procèdent d'abord par observation, (1) intuition, vision directe, immédiate; puis par induction; et, en troisième lieu, par déduction. Le résultat de leurs découvertes se traduit par la formule qu'on appelle le jugement.

La condition absolument indispensable de la fécondité de leur travail, c'est l'attention et la réflexion.

Toutes les trois débutent par des idées concrètes; puis, au moyen de l'abstraction, séparant le semblable du divers, elles créent des idées abstraites; et, par le moyen des idées abstraites, elles s'élèvent ou à des idées générales ou à des idées universelles; à des idées générales dans le domaine des faits internes et des faits externes; et à des idées universelles dans le domaine des vérités absolues.

Le moyen de s'assurer de la vérité d'une idée est de remonter à sa source; or, il n'y a que trois sources légitimes de connaissance : 1° l'évidence, l'observation, l'intuition,

(1) L'observation a pour objet un fait interne ou externe, et l'intuition une vérité nécessaire, évidente. Cependant le mot *intuition* s'emploie aussi comme synonyme de vision directe d'un fait interne ou externe.

la vision directe; 2° la démonstration (induction, déduction); 3° le témoignage humain. — Il y a l'évidence des sens pour les faits externes intuitifs; l'évidence de conscience pour les faits internes directs; et l'évidence de raison pour les vérités axiomatiques; toutes nos autres idées dérivent du raisonnement *a priori* ou du raisonnement *a posteriori*.

Les idées des choses que nous ne pouvons connaître par nous-mêmes, dans l'ordre naturel, tels que les faits historiques, empruntent leur certitude de l'autorité du témoignage humain. Ce témoignage est digne de toute confiance quand il a pour organe des témoins qui ne peuvent ni tromper, ni être trompés.

La véritable cause de nos erreurs est dans le mauvais emploi que nous faisons de nos facultés. Les causes principales de ce mauvais emploi sont au nombre de trois : 1° les passions; 2° l'ignorance des lois de l'entendement; 3° les habitudes irrationnelles de la pensée. Le remède à ce mal est dans l'empire de l'âme sur ses passions, dans la connaissance des lois de la logique, et dans des habitudes intellectuelles conformes à ces lois.

MÉTHODES ANTÉRIEURES A LA MÉTHODE DE DESCARTES.

Méthode de Platon.

La méthode de Platon comprend deux parties : l'une réfutative et l'autre didactique; l'une qui a pour but de purifier l'entendement, de le préparer à recevoir la vérité, et l'autre de le mettre ou en possession de la vérité ou sur la route qui y conduit. « Les vrais philosophes, dit Platon (*Soph.*, p. 204.), (1) se conduisent comme les médecins du

(1) Traduction de M. Cousin.

corps. Ceux-ci ont pour principe qu'il ne faut pas lui donner d'aliments nouveaux avant d'en avoir expulsé ce qui embarrasse ses fonctions. Ceux-là pensent de même que l'âme ne peut profiter des connaissances qu'on lui présente, avant qu'on n'ait traité le malade par la réfutation, qu'on ne lui ait fait honte de lui-même, qu'on ne l'ait purgé en quelque sorte, en le délivrant des opinions qui font obstacle à la science : la méthode de réfutation, qui confond la vanité de la fausse science, est la plus grande et la plus pure de toutes les purifications; celui qui n'en a pas subi l'épreuve, fût-il le Grand Roi lui-même, on doit le tenir pour impur au plus haut degré. » — C'est cette méthode de réfutation, exclusivement employée dans quelques-uns des dialogues de Platon, qui l'a fait accuser d'une certaine tendance au scepticisme, faute d'avoir compris sa pensée qui consiste à purifier d'abord l'entendement, à l'affranchir de ses idées fausses avant de commencer l'exposition de la doctrine positive.

La seconde partie de sa méthode, qui porte le nom de *Dialectique,* consiste (*Répub.*, liv. VII, p. 79.) à imprimer à l'âme un mouvement qui, du jour ténébreux qui l'environne, l'élève jusqu'à la vraie région de la lumière; ou, pour parler sans figure, qui la conduise de ce qui naît vers ce qui est, de ce qui passe à ce qui ne passe pas; de ce qui est multiple (1) à ce qui est un; et qui l'y conduise, non pas tout de suite, en franchissant les intermédiaires (*Philèbe,* p. 305.), mais graduellement, en remontant des individus à des unités moyennes, et de celles-ci à l'unité suprême. Ainsi, par exemple, à cette question de Socrate :

(1) On disserte dans le vague, dit Platon, faute de partir d'un exemple pour se fixer. C'est à l'exemple qu'il en appelle pour éclairer les vérités spéculatives. (Voyez *Phédon*, p. 88, et dans la *Politique*, p. 411.)

« Qu'est-ce que la vertu ? » l'un des interlocuteurs ayant répondu : « C'est la justice, le courage, la tempérance et la » prudence, » Socrate réplique : « Ce que je veux savoir, ce » n'est pas le nombre des vertus, mais ce par quoi chaque » vertu est vertu, ce qu'elles ont de commun, ce en quoi » elles sont une ; car vraiment savoir, ajoute-t-il (*Théétète*, » p. 307.), c'est connaître deux choses dans chaque objet : » d'abord de combien d'éléments il est formé, ensuite ce » qui relie ces éléments entre eux, ce qui les unifie. La » voix est multiple dans la diversité infinie des sons qui » lui appartiennent, elle est une par l'harmonie qui ramène » la diversité à l'unité. »

Ce n'est pas assez, dit Platon, d'aller du multiple à l'un; il faut revenir de l'un au multiple; parce que si l'un s'explique par le multiple, le multiple s'explique encore mieux par l'unité. Ce qui revient à dire qu'il faut aller d'abord des effets aux causes, des vérités particulières aux vérités générales, pour revenir ensuite de la cause aux effets, et de l'idée générale aux idées particulières. L'analyse en premier lieu, la synthèse ensuite, et de la synthèse retour à l'analyse. Observation en commençant, induction ensuite, déduction en troisième lieu. Ainsi, la méthode de Platon, c'est l'induction avant la déduction, mais l'induction comme personne ne l'avait conçue avant lui, l'induction qui fait de chaque science un marchepied pour passer du visible (1) à l'invisible, de l'humain au divin, du mobile à l'immuable, de toutes les choses belles au beau, de toutes les actions

(1) On pourrait demander comment le visible peut servir d'introduction à l'invisible. Platon répond, dans le *Phédon*, p. 225, que c'est à l'occasion d'un phénomène visible, à l'occasion de choses égales, par exemple, que nous concevons l'égalité en soi, l'égalité absolue, qui est du domaine purement invisible.

bonnes au bien, de toutes les idées vraies à la vérité, et de ces trois unités à l'unité suprême, source et principe premier du vrai, du juste et du beau.

Les nombres, dit Platon (*Rép.*, liv. VII, p. 89.), sont de deux sortes : ceux qui tombent sous les sens, qui sont visibles et palpables, et ceux qui ne sont accessibles qu'à l'intelligence. Or, les premiers conduisent aux seconds, et ceux-ci obligent l'âme à se tourner vers le lieu où réside cet être, dont la suprême essence est d'être l'*unité* ineffable. — On en peut dire autant de la géométrie qui, bien comprise, conduit à soupçonner l'éternel géomètre; et de l'astronomie aussi (*Rép.*, p. 93.), laquelle, bien enseignée, nous apprend que les beautés visibles que le ciel étale sous nos yeux ne sont que le symbole d'une beauté supérieure et invisible, principe de l'harmonie sensible à nos sens dans le mouvement des astres. Toutes les sciences ne sont pour Platon qu'un acheminement à la science suprême qui, sans aucune intervention des sens, s'élève par la raison jusqu'à l'essence des choses, jusqu'à l'être en soi.

A cette marche si rationnelle, Platon ajoute un perfectionnement nouveau qui lui est propre; ce qu'il sait, ce qu'il a trouvé par lui-même, il ne l'enseigne pas directement et didactiquement; il s'efforce de le faire deviner aux autres; il réduit son rôle de maître à provoquer, à susciter dans l'esprit de ses disciples les idées subséquentes renfermées dans les idées antécédentes; et, en procédant ainsi, il ne fait qu'appliquer sa doctrine dont l'un des points fondamentaux est qu'il y a un certain nombre d'idées qui ne peuvent être enseignées; lesquelles? Les idées qui ont pour objet le *divin*, et dont il attribue l'origine à la faculté qu'a l'âme de se souvenir de ce qu'elle a connu dans le sein de la divinité avant sa descente dans un corps mortel.

L'emploi fréquent qu'il fait de la définition n'est pas une dérogation à son habitude de procéder par analyse et par induction. Il ne commence pas par définir, il commence par analyser; il mérite le reproche que les Athéniens adressaient à Socrate de parler sans cesse de choses particulières, de multiplier les exemples, de partir d'en bas et de très-bas pour monter graduellement des espèces aux genres, et des genres intermédiaires au genre suprême qui est le dernier terme de la définition.

Tels sont les principes généraux de la méthode de Platon, principes auxquels il est rarement infidèle. Ainsi que Bacon se plaît à le reconnaître, de tous les philosophes anciens, c'est celui qui a le mieux pratiqué les véritables règles de l'induction, qui l'a le premier appliquée à l'étude de l'âme et de Dieu.

Méthode d'Aristote.

La méthode d'Aristote se distingue de toutes celles qui l'ont précédée et suivie par un caractère qui lui est particulier; c'est qu'elle prend son point de départ non dans la pensée, mais dans le langage par lequel se manifeste la pensée. Avant d'aborder directement l'étude de l'entendement humain, Aristote donne pour préface à cette étude la théorie du *nom,* de la *proposition* et du *syllogisme*. Il va de l'étude des *mots* aux *idées,* de la *proposition* au *jugement,* de l'*argument* au *raisonnement*. Il étudie le dehors avant le dedans, le visible avant l'invisible, l'expression avant la chose exprimée. Conséquent avec lui-même, avec son grand principe, « qu'au-» cune idée pure ne nous est donnée qu'à l'occasion ou à la » suite de quelqu'idée sensible, » il débute par le sensible, afin de préparer l'esprit à mieux comprendre le *suprasen-*

sible. La maxime qu'on lui attribue : « Qu'il n'y a rien dans » l'entendement qui, au préalable, n'ait été dans les sens : » *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu,* » lui est étrangère, si on lui prête ce sens que toutes nos idées ne sont que le produit de la sensation. Aristote prétend tout simplement que les idées sensibles précèdent les idées pures, qu'aucune notion intellectuelle ne nous est donnée qu'avec et par l'intermédiaire d'une idée sensible. Ainsi, de même que d'après lui la nature nous conduit du dehors au dedans, du visible à l'invisible, il faut, d'après sa méthode, préparer l'esprit à comprendre les lois de la pensée par l'étude préalable des lois du langage. C'est à la grammaire qu'il demande de nous initier aux principes de la logique, par ce motif que les mots exprimant les idées et leurs rapports doivent nécessairement réfléchir les lois qui gouvernent la pensée, et donner, par conséquent, une connaissance *anticipée* de ces lois.

La méthode d'Aristote, considérée sous le point de vue que je viens d'indiquer, est rigoureusement vraie; aussi a-t-elle prévalu partout, car partout l'étude de la grammaire précède l'étude de la logique. La méthode d'Aristote est on ne peut plus rationnelle : mieux qu'aucune autre, elle met en pratique le précepte qu'il faut aller du moins au plus, du plus facile au plus difficile; qu'il faut monter graduellement l'échelle de la science. Sa marche est la même que celle par laquelle on va des nombres concrets aux nombres abstraits, et des nombres abstraits, qui sont l'objet de l'arithmétique, à des nombres plus abstraits encore, aux nombres algébriques; c'est la vraie méthode naturelle.

Comme Platon, Aristote procède par observation, par induction, par déduction; mais le premier objet sur lequel il arrête son observation, c'est le langage. Tout en professant

les mêmes principes que Platon, il les applique autrement et plus rigoureusement ; il part de l'étude des mots pour aller aux idées. Et cependant il ne faut pas oublier qu'Aristote et ses disciples se renferment un peu trop dans l'étude du *nom*, de la *proposition* et du *syllogisme*, et qu'au moyen âge on réduisait presque la logique à la théorie du syllogisme.

Quoique Aristote, préoccupé d'une théorie dont l'invention lui appartient, la théorie du syllogisme, absorbe un peu l'étude du fond dans l'étude de la forme, on a eu tort de le ranger parmi les philosophes *nominalistes;* car s'il attache une grande importance aux mots, s'il reconnaît leur immense influence sur la formation des idées, il ne prétend nullement, comme les purs nominaux, que c'est le mot qui fait l'essence de l'idée générale ; il fait naître les *universaux*, non des mots qui servent à les exprimer, mais de leur source véritable, de ce qu'il y a de commun entre certains objets particuliers.

Le seul reproche fondé qu'on soit en droit d'adresser à Aristote, c'est d'avoir accordé au syllogisme une prééminence qui ne lui appartient pas. L'induction vaut autant et plus que le syllogisme, puisque avant de déduire il faut commencer par induire. Ce n'est pas qu'Aristote ait méconnu la valeur de l'induction : seulement la place qu'il lui fait est trop petite à côté de celle qu'il accorde au syllogisme. Il était réservé à Bacon de revendiquer et de faire prévaloir les droits de l'induction, et de lui assigner sa véritable place.

La logique d'Aristote comprend cinq parties : 1° une théorie des diverses espèces de mots qu'il ramène à dix, et c'est ce qu'on appelle les *Catégories* d'Aristote. La première est la *Substance*. *Exemple :* Homme, cheval. La deuxième, la *Quantité*. *Ex. :* Deux coudées. La troisième, la *Qualité*.

Ex. : Blanc, grammatical. La quatrième, la *Relation. Ex.* : Double, demi, plus grand. La cinquième, le *Lieu. Ex.* : Sur la place publique, dans le Lycée. La sixième, le *Temps. Ex.* : Hier, l'an passé. La septième, la *Situation. Ex.* : Être couché, être assis. La huitième, l'*État. Ex.* : Être chaussé, être armé. La neuvième, l'*Action. Ex.* : Couper, brûler. La dixième, la *Passion. Ex.* : Être coupé, être brûlé.

2° L'*Herméneia*, ou la théorie de la proposition.

3° Les *Premiers Analytiques*, où se trouve la théorie du syllogisme; et les *Seconds Analytiques* qui contiennent les lois de la démonstration.

4° Les *Topiques*, ou la théorie de l'art de définir et de discuter.

5° Le *Traité des Sophismes*, où il expose les règles d'après lesquelles il faut réfuter l'erreur.

Aristote, on le voit, a embrassé la méthode dans toute son étendue. Il voit en elle non-seulement l'art de chercher et de trouver la vérité, mais encore l'art de la démontrer, de l'enseigner, de la défendre et de combattre ses deux éternels ennemis, l'erreur et le sophisme.

Méthode de Bacon.

La physique, la chimie, la minéralogie, la géologie, l'anatomie, la physiologie, la botanique, l'histoire naturelle, en un mot toutes les sciences qui ont pour objet le monde physique, cherchent et découvrent la vérité par un procédé qui leur est commun. Ce procédé c'est l'observation d'abord, l'induction ensuite, et la déduction en troisième lieu. L'observation trouve et recueille les faits; elle les classe suivant leurs analogies; elle en écrit l'histoire. De ces faits, en dirigeant son attention sur ce qu'ils ont de commun et de

permanent, l'esprit s'élève par l'induction à la connaissance des lois qui les gouvernent. De ces lois une fois trouvées parce qu'elles sont générales, nous tirons par la déduction les conséquences qui y sont renfermées, et nous arrivons à découvrir d'autres vérités particulières ou générales. — Cette méthode dont la bonté a été éprouvée et justifiée par les immenses progrès qu'elle a fait faire depuis deux cents ans aux sciences physiques, c'est celle dont Bacon a la gloire d'avoir le premier donné les règles et les préceptes. Ce n'est pas qu'avant lui elle fût totalement inconnue : Aristote et Platon l'avaient pratiquée; Galilée lui devait les découvertes qu'il avait faites; mais au temps de Bacon et pendant tout le moyen âge, la déduction et le syllogisme avaient prévalu. On laissait de côté l'observation et l'induction qui demandent de trop longues recherches; le syllogisme était devenu l'habitude dominante des esprits. Sans contredit, cette manière de raisonner a sa place et sa valeur dans la science humaine; mais dans l'étude du monde physique, dans les sciences dont tous les éléments se réduisent à des faits et à des lois, la première chose à faire c'est d'étudier les faits, et, à la lumière de ces faits, de chercher la loi qui les gouverne; ce n'est qu'après avoir trouvé la loi qui est toujours un principe général, que l'on peut, par la déduction, chercher les conséquences qui s'y trouvent renfermées. — Avant Bacon on ne tenait aucun compte de la nécessité de commencer par observer et par induire avant de déduire. Les esprits impatients d'atteindre la vérité cherchaient à la deviner; ils l'imaginaient, ils la supposaient; et s'ils prenaient parfois la peine d'observer, d'un fait isolé ils tiraient une conclusion générale que rien ne justifiait. De tout ce travail il ne restait que des hypothèses plus ou moins ingénieuses, un moment en vogue, et le lendemain

oubliées pour faire place à d'autres, et toujours ainsi sans aucun profit pour la science. Ce fut contre cette manière de chercher les lois de la nature que Bacon s'éleva et qu'il écrivit son *Novum Organum*, dans le but de ramener les esprits des fausses voies où ils s'étaient engagés à la pratique de la vraie méthode, de la méthode d'observation et d'induction. C'est dans le nouvel *Organum* que se trouvent exposées les lois et les règles de cette nouvelle méthode.

Comme celle de Platon, la méthode de Bacon comprend deux parties : l'une qui a pour objet de purifier l'esprit (Liv. I, p. 69.), de l'affranchir des notions fausses dont il a été imbu, et qui l'empêchent de trouver et même de recevoir la vérité quand on la lui présente; et l'autre qui contient l'exposé des règles à suivre pour découvrir les véritables lois de la nature.

Le moyen pour Bacon de s'affranchir des idées fausses, c'est de se prémunir contre les causes de nos erreurs qu'il ramène à quatre : 1° La constitution même de notre esprit qui, s'il ne se tient sur ses gardes, se fait la mesure de toutes choses, accommode les choses à soi, au lieu de s'accommoder aux choses. Nous ne voyons les objets, dit Bacon, qu'à travers le prisme trompeur de nos idées, tandis que nous devrions nous faire le miroir fidèle et les interprètes exacts de la nature. — 2° La constitution particulière de l'esprit de chaque individu; constitution qui résulte de son éducation, de ses lectures, de ses conversations, des sociétés qu'il fréquente, des autorités qu'il respecte; toutes choses qui lui font comme un système à part, où il va chercher la vérité qu'il devrait demander au grand livre de la nature. — 3° La parole qui traduit mal les idées, qui souvent les fausse, les dénature, suscite les malentendus, les fausses interprétations, les disputes de mots qu'on ne prévient pas

toujours en multipliant les définitions et les explications. — 4° Les écoles de philosophie qui, par les faux systèmes qu'elles propagent, détournent les esprits de la vraie méthode, la contemplation de la nature. Ce sont ces quatre espèces principales d'erreurs que Bacon désigne par les mots d'*idola tribus, idola specus, idola fori, idola theatri.*

Les règles pour trouver la vérité, Bacon les rapporte à trois chefs : 1° aux matériaux dont il faut extraire les axiomes (1) ou vérités générales; 2° à la manière de former les axiomes; 3° aux conséquences que l'on peut en tirer. — Les matériaux ce sont les faits; les faits sont donnés par l'observation; ils doivent être en grand nombre parce qu'ils sont la base de l'édifice. Il ne faut pas se borner à les confier à la mémoire; il les faut enregistrer pour ne pas les oublier. Il faut les classer, les coordonner; épars et disséminés, ils porteraient la confusion dans l'esprit. — La masse des faits, une fois mise sous les yeux avec l'ordre et la méthode convenables, il ne faut pas s'élever tout d'un coup aux axiomes les plus éloignés; il faut, au contraire, aller d'abord aux axiomes moyens, puis de ceux-ci à d'autres plus élevés; et, à mesure qu'on avance, vérifier la valeur des axiomes provisoires par des expériences nouvelles. Notre entendement, dit Bacon, est trop porté par une impétuosité naturelle à s'élancer de quelques faits particuliers aux vérités les plus générales. Ce ne sont pas des ailes, mais du plomb qu'il faut lui attacher pour comprimer son essor. — Il est une épreuve à laquelle il faut soumettre tous les axiomes; avant de les adopter définitivement, il les faut ajuster à la mesure des faits dont on les a tirés; examiner s'ils n'ont pas plus d'ampleur et de latitude que ne comportent les

(1) Bacon n'entend par *axiomes* que les vérités générales.

faits; et dans le cas où ils les déborderaient, les réduire à de plus petites proportions, jusqu'à ce que de nouveaux faits viennent autoriser à leur donner une plus grande extension. (Liv. I, p. 106.)

Ce n'est qu'après le travail de l'observation et de l'induction que la déduction doit trouver sa place. Dès que l'axiome a été formé, dès qu'on a trouvé la loi ou la vérité générale qui régit et explique un certain ordre de faits, à la lumière de cette loi, par les conséquences qu'on en peut tirer, on peut découvrir de nouvelles vérités particulières ou générales, ou conjecturer quelque autre loi dont il faut demander la preuve à l'expérience. Quelles que soient les conséquences déduites d'un axiome, elles ne peuvent être certaines qu'autant qu'elles ne dépassent pas la portée du principe.

Telle est la méthode de Bacon, méthode excellente, et la seule bonne dans le domaine des sciences expérimentales qui se construisent uniquement avec des faits. Hors de ces limites, elle perd toute application légitime. Les vérités nécessaires, universelles, immuables, absolues, dont s'occupent les sciences exactes et métaphysiques, ont une portée trop haute et trop étendue pour emprunter leur certitude aux données toujours restreintes de l'observation et de l'expérience. L'erreur de Bacon et de ses disciples a été d'attribuer à sa méthode une application universelle qu'elle ne comporte pas. On peut dire de Bacon, qu'il a donné la vraie méthode des sciences expérimentales, et de Descartes, qu'il a posé les véritables lois de la méthode des sciences exactes et métaphysiques. L'un juge tout par l'observation et l'expérience, et l'autre par l'évidence et la démonstration.

Méthode de Descartes.

Je doute, dit un jour Descartes, donc je pense; car le néant ne peut douter. Je pense; donc je suis. Car pour penser il faut être. Je suis; et que suis-je? un être qui pense, qui juge, qui raisonne; un être dont tous les actes sont autant de modifications de la pensée, autant d'opérations purement spirituelles; donc je suis une âme, un esprit. Mais le doute, l'erreur, l'ignorance, auxquels je suis sujet, m'apprennent que, si je suis un esprit, je suis un esprit imparfait, fini. Or, un esprit fini n'a pas toujours existé; de qui donc puis-je avoir reçu l'être et la vie, si ce n'est d'un esprit infini qui est Dieu? L'idée de Dieu emporte avec elle celle d'un être souverainement parfait, souverainement véridique. Or, je trouve en moi, ajoute Descartes, un penchant irrésistible à croire à l'existence des corps; ce penchant, qui l'a mis en moi, si ce n'est l'auteur de mon être? Donc il existe des corps.

Ainsi, en partant du doute, Descartes, par une méthode inconnue avant lui, démontre qu'il y a une âme, un Dieu et un univers. De ce doute il se fait un instrument de certitude et une arme pour renverser et le scepticisme, et le matérialisme, et l'athéisme, et l'idéalisme lui-même. Toutes les vérités qu'il avait perdues, par suite de son doute, il les retrouve par son doute lui-même. Ce qu'il croyait, avant d'avoir appliqué sa méthode, il le croit encore, mais avec cette différence, qu'il sait maintenant ce qu'il avait ignoré jusqu'alors, ce que valent et sur quel fondement reposent ses croyances à l'âme, à Dieu, à un univers. Désormais il peut braver tous les sophismes; rien ne peut plus ébranler ses idées; à une foi uniquement basée sur l'habitude et la parole d'autrui, il a substitué une conviction forte, une foi

virile dont tous les dogmes lui sont aussi clairement démontrés que sa propre existence. Comment est-il arrivé là? Par sa méthode. Quel est le secret de cette méthode? — Elle comprend deux parties bien distinctes, l'une qui a pour but de purifier l'entendement, de le débarrasser des idées préconçues, de le préparer à recevoir la vérité; l'autre qui ouvre la route pour conduire à la vérité et donne les moyens d'en faire la découverte. De ces deux parties, la première est celle qu'on a coutume de désigner sous le nom de *doute méthodique* ou *doute cartésien,* doute qui n'a rien de commun avec le scepticisme. — Le sceptique prétend que la vérité est introuvable et que c'est peine perdue de la chercher. Descartes la cherche, pleinement convaincu qu'il la trouvera et qu'il ne faut, pour la trouver, qu'une bonne méthode. Son doute n'est qu'un divorce momentané avec ses idées, non parce qu'il les juge fausses, mais parce qu'il se souvient qu'il les a acceptées sans examen préalable, et qu'il n'a jamais songé à en vérifier la valeur. Il reprendra, après examen et en connaissance de cause, celles de ses idées qui lui seront démontrées véritables.

La seconde partie de sa méthode comprend les règles d'après lesquelles doit se faire le triage des bonnes et des mauvaises idées, et d'après lesquelles doit se conduire l'esprit dans la recherche et la découverte de vérités nouvelles. Ce double but, il l'atteint par le précepte unique de ne rien accepter comme vrai qui ne soit évident ou démontré.

Faut-il faire un choix entre des idées, les unes vraies, les autres fausses, n'hésitez pas à prendre toutes celles qui seront marquées du sceau de l'évidence ou de la démonstration. On démontre de deux manières : 1° en rendant clair pour l'intelligence ce qui lui était obscur, en expliquant la conséquence par le principe; 2° en prouvant qu'une vérité

est certaine alors même qu'elle n'est pas toujours claire; et n'hésitez pas davantage à écarter comme suspectes les idées qui seront dépourvues de l'un de ces deux signes de certitude. — Faut-il aller à la découverte de quelque vérité nouvelle, assurez bien votre point de départ; partez d'un principe qui soit évident, et de ce principe déduisez ou induisez les conséquences qui y sont renfermées : de chaque conséquence faites-vous un nouveau point d'appui, un nouveau principe pour aller à des conséquences plus éloignées; et si vous marchez d'un pas ferme dans cette route, les découvertes ne se feront pas longtemps attendre, surtout si vous avez soin : 1° de monter par degrés du plus simple jusqu'à la connaissance du plus composé; 2° de diviser une difficulté en autant de parcelles que possible pour la mieux résoudre; 3° dans la décomposition d'un tout, de faire un dénombrement si entier que vous soyez assuré de ne rien omettre.

Telle est la méthode dont Descartes a donné tout à la fois l'exemple et le précepte. C'est l'observation, l'induction et la déduction appliquées par un procédé nouveau à l'étude de la psychologie et de la théologie naturelle.

Bacon disait (*Novum Org.*, liv. I, p. 57.) : « Il n'a point encore paru de mortel d'un esprit assez ferme et assez constant pour s'imposer la loi d'effacer entièrement de sa mémoire toutes les théories, toutes les notions acquises, pour recommencer tout et appliquer de nouveau aux faits particuliers son entendement bien aplani, et, pour ainsi dire, tout ras. » Cette œuvre que Bacon jugeait presque impossible, la gloire de Descartes est de l'avoir réalisée. (1) De

(1) Saint Augustin avait dit avant Descartes (*De Civitate, lib. XI, cap. XXVI.*) : « Que l'on m'accuse tant que l'on voudra de me tromper; » toujours est-il que si je me trompe, je suis. »

l'exposition que nous venons de présenter de la méthode cartésienne, il suit qu'il y a en elle quatre choses essentielles : 1° un moyen de débarrasser son esprit des erreurs et des idées préconçues ; ce moyen, c'est le doute suspensif de tout jugement avant d'avoir examiné ; 2° un *criterium* pour démêler dans son esprit les idées vraies des idées fausses ; ce criterium consiste à n'admettre comme vraies que les idées évidentes ou démontrées ; 3° le précepte pour trouver une vérité inconnue, de bien assurer son point de départ, de le prendre dans un axiome ou dans un fait constaté par l'observation ; 4° une application de ces règles à la démonstration de l'existence de l'âme et de l'existence de Dieu. — Ces quatre points importants se trouvent dans la première, la seconde et la quatrième partie du *Traité de la Méthode* de Descartes. La troisième, la cinquième et la sixième partie du même Traité n'ont pas la même importance. La troisième contient les règles de conduite que Descartes se traça provisoirement, après avoir mis à l'écart toutes ses opinions préconçues en attendant qu'il eût reconstruit l'édifice de son savoir. La cinquième est une application de sa méthode à l'étude du corps humain, principalement à l'explication des mouvements du cœur. Dans la sixième, il insiste sur la nécessité de vérifier par des expériences et des observations qu'il n'a ni le temps ni les moyens de faire les lois qu'il a assignées *a priori* aux phénomènes du monde physique ; c'est un aveu qu'il aurait dû commencer par où il propose de finir.

Analyse de la Logique de Port-Royal.

La *Logique* de Port-Royal, divisée en quatre parties, traite, dans la première, de la *conception*, des *idées* et des

termes qui servent à les exprimer. Dans la deuxième, du *jugement* et de la *proposition.* Dans la troisième, du *raisonnement* et du *syllogisme.* Dans la quatrième, de la *méthode* ou des *règles* à suivre pour bien concevoir, juger et raisonner.

Première partie. — La conception, dit Port-Royal, est cet acte de notre esprit par lequel nous entendons, nous comprenons ce que c'est que le *oui,* le *non,* la pensée, l'être, l'âme, Dieu. (Ch. Ier.) Entendre ou concevoir n'est pas imaginer; on imagine, on se représente un triangle; on comprend, sans se le représenter, un polygone de mille côtés. — Port-Royal a saisi la différence qu'il y a entre la perception sensible et la perception intellectuelle ou rationnelle. Il a omis la perception intérieure. — L'idée est ce qui existe dans l'esprit, lorsque nous pouvons dire avec vérité que nous concevons une chose de quelque manière que nous la concevions. — Les idées considérées dans leur nature sont ou intellectuelles ou représentatives. L'idée de l'être est intellectuelle, l'idée d'un corps est représentative. — Port-Royal, on le voit, a bien vu la différence qui sépare les idées sensibles et les idées intellectuelles ou suprasensibles. Il omet les idées réflexives qui correspondent aux phénomènes de notre vie intérieure : c'est une grande lacune.

De la distinction qu'il vient d'établir entre les idées sensibles et les idées pures, il conclut avec raison que toutes nos idées ne viennent pas des sens; car si on ne peut nier que nous n'ayons les idées de l'*être* et de la *pensée,* on est en droit de demander par lequel de nos sens elles sont entrées dans l'esprit. Sont-elles lumineuses ou colorées, pour être entrées par la vue? Sont-elles d'un son grave ou aigu, pour être entrées par l'ouïe? Et ainsi des autres sens.

Considérées dans leurs objets (Ch. II.), les idées sont de deux sortes : les unes nous font connaître les êtres, les substances, et les autres les qualités. Les mots qui correspondent à ces deux espèces d'idées sont les substantifs et les adjectifs. Aristote a cru devoir rapporter toutes nos idées à dix espèces d'objets, c'est ce qu'on appelle les dix catégories. (Voyez page 170.)

Des divers attributs qui appartiennent à une même substance, si je pense à l'un sans penser à l'autre, ou si je pense à la substance sans penser aux attributs, c'est ce qu'on appelle abstraire. (Ch. V.) De l'abstraction naissent les idées abstraites ou décomposées qui donnent naissance aux idées simples.

Il y a des noms propres et des noms communs. Les premiers expriment les idées qu'on appelle individuelles ou singulières, comme celles de Socrate, de Rome, de Bucéphale. Les autres expriment les idées appelées générales, comme celles d'homme, de ville, de cheval. (Ch. VI.) — Les idées générales ont plus ou moins de compréhension suivant le plus ou moins grand nombre de qualités ou d'attributs qu'elles expriment ; elles ont plus ou moins d'extension suivant le plus ou moins grand nombre d'individus auxquels elles conviennent.

Il y a cinq espèces principales d'idées générales qu'on appelle les cinq *universaux,* savoir : le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident. Le genre et l'espèce sont parmi nos idées générales celles qui représentent leurs objets comme des choses, des substances, des êtres; par exemple : l'homme, l'esprit, la matière. — La différence, le propre et l'accident sont celles de nos idées générales qui représentent leurs objets comme des qualités ou des attributs. La différence sert à distinguer un être d'un autre être ;

par exemple, la raison sépare l'homme de l'animal. — Le propre est la qualité qui se rencontre constamment dans un objet; et l'accident, la qualité qui ne s'y trouve qu'accidentellement. L'intelligence est le propre de l'homme. La couleur blanche ou noire est l'un de ses accidents.

Parmi nos idées, les unes sont claires et distinctes, et les autres obscures et confuses. (Ch. IX.) Les causes de la confusion qui règne si souvent dans nos idées sont : 1° l'imagination qui ajoute aux choses des qualités qu'elles n'ont pas; 2° la multiplicité de sens qu'ont la plupart des mots; ce qui donne lieu à une multitude d'équivoques. — Le principal remède à la confusion des idées, c'est la définition de mots, qui consiste à déterminer le sens précis que l'on donne à un mot, et à indiquer les changements de signification qu'on lui fait subir au moment où l'on s'en sert.

Deuxième partie. — « Comme nous avons dessein, dit » Port-Royal, d'expliquer les diverses remarques que les » hommes ont faites sur les jugements, et que les jugements » sont des propositions composées de diverses parties, il » faut commencer par l'explication de ces parties, qui sont » principalement le nom, le pronom et le verbe. » — Toute cette seconde partie est consacrée à la théorie de la proposition, de ses éléments et de ses diverses espèces. C'est un traité de grammaire sans un seul mot sur la théorie du jugement. Des dix-neuf chapitres que comprend cette seconde partie, un seul appartient à la logique, c'est le seizième qui contient la théorie de la définition de choses, et des règles qui lui sont propres. (Voyez page 161.)

Troisième partie. — La troisième partie a le même défaut que la seconde; elle est consacrée à la théorie exclusive du syllogisme. Il n'y est pas parlé de la nature du raisonnement considéré dans l'esprit. En place on trouve

une théorie des anciennes règles du syllogisme, l'explication des modes et des figures, explication trop longue et peu claire. (Voyez, pour les modes et les figures, page 123.) Les deux meilleurs chapitres de cette troisième partie sont le dixième, où se trouve la règle unique du syllogisme que Port-Royal propose de mettre à la place des anciennes règles. Cette règle, simple et générale, est ainsi conçue : Que la conclusion soit toujours renfermée dans la majeure, et que la mineure fasse voir qu'elle y est contenue. — Et le dix-huitième, où sont exposées les diverses espèces de sophismes et les causes qui nous y font tomber. Ce chapitre contient une théorie générale des causes de nos erreurs. Malgré son étendue un peu démesurée, nous le recommandons à l'attention de nos jeunes lecteurs.

Quatrième partie. — Il y a, dit Port-Royal, deux sortes de méthodes, l'une qui sert à trouver la vérité, c'est l'analyse; l'autre qui sert à l'enseigner quand elle a été trouvée, c'est la synthèse. (Ch. II.) — L'analyse consiste à trouver : 1° les causes par leurs effets; 2° les effets par les causes; 3° à trouver le tout par les parties, comme dans l'addition qui fait trouver la somme; 4° étant donnés un tout et quelques-unes de ses parties, à trouver les parties qui manquent, comme dans la soustraction. Port-Royal ajoute que l'analyse s'applique partout où il y a un objet complexe à étudier : elle sert à en faire connaître les parties. — La bonne application de cette méthode dépend de l'observation des règles suivantes, empruntées à Descartes : 1° n'admettre comme vrai que ce qui se présente si clairement à l'esprit qu'on n'a aucun motif de le mettre en doute; 2° diviser une difficulté en autant de parties qu'elle en comprend; 3° aller du simple au composé; 4° faire en toutes choses un dénombrement si parfait qu'on soit assuré de ne rien omettre.

La synthèse ou méthode d'enseignement (Ch. III.) consiste à passer des idées les plus générales aux moins générales, et des moins générales aux plus composées; à descendre du genre à l'espèce, et de l'espèce aux individus. Les règles de cette méthode, particulièrement suivie dans les sciences exactes, se réduisent à cinq : 1° définir les termes inconnus ou équivoques; 2° les définir par des termes connus ou déjà expliqués; 3° prendre pour point de départ un axiome ou une vérité évidente; 4° prouver tout ce qui n'est pas évident; 5° ne faire entrer dans une démonstration que des vérités évidentes ou déjà démontrées.

Telle est en substance la théorie de la méthode de Port-Royal ; elle a un mérite incontestable; c'est d'avoir posé les véritables règles de la méthode de déduction. Ce mérite reconnu, il faut dire : 1° La déduction dont Port-Royal réduit le rôle à enseigner la vérité trouvée est aussi une méthode d'invention. Les sciences exactes lui doivent presque toutes leurs découvertes. L'une des manières d'avancer pour l'esprit humain est, sans contredit, de découvrir par le principe les conséquences qui y sont renfermées. 2° Les véritables règles de l'analyse ou de la méthode d'induction ne sont pas celles qu'a posées Descartes, mais celles qu'a données Bacon. L'induction est principalement la méthode des sciences naturelles, de la minéralogie, de la botanique, de la géologie, de la physique proprement dite, et même de la psychologie expérimentale. Elle s'appuie, à son point de départ, sur l'observation externe ou interne dont Port-Royal ne parle pas. 3° Il ne parle pas davantage de la méthode de division et de classification dont les sciences naturelles font un emploi si fréquent et si heureux. 4° La méthode de vérification ou la théorie de la certitude, à peine effleurée dans les chapitres XII et XIII, demandait, à

cause de son importance, d'être traitée d'une manière plus étendue et plus approfondie. 5° Il n'y a pas une méthode pour trouver la vérité et une autre pour l'enseigner. La meilleure manière d'enseigner une vérité est d'employer la même méthode qui nous a servi à la découvrir ; car il est de toute évidence qu'on ne peut pas plus enseigner par la déduction une vérité inductive, qu'on ne peut démontrer par l'induction une vérité trouvée par voie de déduction.

Méthode des Éclectiques.

Une nouvelle méthode s'est produite de nos jours sous le nom d'*éclectisme.* Le promoteur de cette méthode prétend qu'au dix-neuvième siècle la philosophie n'a à faire que l'une de ces trois choses : 1° ou revenir au moyen âge, ce qui serait reculer ; 2° ou continuer de s'agiter dans le cercle des anciens systèmes, ce qui serait renoncer à tout progrès ; 3° ou enfin dégager ce qu'il y a de vrai dans chacun de ces systèmes pour en former une philosophie supérieure qui ne soit pas tel ou tel système, mais la synthèse de ce qu'il y a de bon dans tous. — Sans contredit, si réellement il n'y a que ces trois choses à faire, la dernière est la meilleure. Mais en est-il ainsi ? Que penserait-on de nos jours d'un physicien qui viendrait nous dire : Il n'y a que trois choses à faire en physique, — ou revenir à celle du moyen âge, ou reproduire quelques-uns des anciens systèmes, ou enfin composer une physique nouvelle de ce qu'il y a de meilleur dans les anciennes. On lui répondrait, je crois : La dernière de ces trois choses est excellente à faire ; mais il en est une meilleure, c'est celle dont tous les grands physiciens ont donné l'exemple. Agrandir la science, ajouter quelques vérités nouvelles aux vérités déjà trouvées, reculer l'horizon,

marcher en avant au lieu d'avoir l'œil toujours tendu sur le passé. De même en philosophie, passer au crible les anciens systèmes pour en extraire la portion de vérité qu'ils renferment, est une œuvre excellente; mais il en est une meilleure, c'est de reproduire les exemples des grands maîtres, des Platon, des Bacon, des Descartes; de travailler comme eux à remplir quelques-unes des lacunes si nombreuses qui se rencontrent dans la carte du monde de la pensée, de ce monde tant de fois exploré et non encore épuisé? Y aurait-il, par hasard, pour la science philosophique des colonnes d'Hercule que l'on ne saurait dépasser? Tous les mystères du cœur humain auraient-ils été pénétrés; la science de l'âme serait-elle une science faite, à laquelle on ne puisse rien ajouter? Qui oserait le prétendre? La preuve que la méthode qu'on nous vante n'est pas la vraie, c'est son impuissance à se suffire à elle-même. S'il n'y avait jamais eu que des éclectiques, l'éclectisme serait-il possible au dix-neuvième siècle? Si les Descartes et les Bacon n'avaient fait autre chose que de recueillir les vérités éparses dans les anciens systèmes, leurs systèmes personnels seraient encore à trouver; les matériaux dont l'éclectisme ne peut se passer lui manqueraient totalement, puisqu'il ne vit que des travaux d'autrui, que des systèmes précédemment enfantés par une autre méthode que la sienne, par la méthode d'observation, d'induction et de déduction, qui est la vraie méthode philosophique.

Méthode hypothétique.

L'histoire de l'esprit humain nous apprend qu'à l'origine des peuples, l'homme, au lieu de débuter par la science, a commencé par la demi-science, par l'opinion, la conjecture

et l'hypothèse. (1) L'alchimie est venue avant la chimie; l'astrologie, avant l'astronomie; la magie et le sortilége, avant la médecine; la fausse physique, avant la vraie physique. — Dans leur impatience de pénétrer les lois et les causes des phénomènes qu'ils avaient sous les yeux, les premiers hommes aimèrent mieux les supposer, les imaginer, que d'attendre de les avoir trouvées. La foudre fut pour eux un feu fabriqué dans les flancs de l'Etna, et les mugissements du volcan, le bruit produit par le marteau des ouvriers qui forgeaient la foudre. Éole fut le dieu des tempêtes, et Neptune, l'agent puissant qui soulevait les flots de la mer; chaque astre fut la demeure d'une divinité qui en réglait tous les mouvements; et ainsi des autres phénomènes. La méthode d'observation, précisément parce qu'elle demande de la patience et de la persévérance, ne fut pratiquée que fort tard.

On ne peut disconvenir qu'au début des choses, l'emploi des hypothèses, en excitant, en alimentant l'activité de l'esprit, ne l'ait mis plus d'une fois sur la route de la vérité. Chez l'homme de génie, l'hypothèse est plus qu'une hypothèse : elle est souvent le soupçon sublime, le pressentiment secret, l'aperçu pénétrant d'une vérité que la science démontrera plus tard. Newton préluda par une hypothèse à la découverte de la grande loi des cieux. La pomme qu'il vit rouler à ses pieds, en lui suggérant la pensée de chercher ce qui serait arrivé, si au lieu de tomber de l'arbre au pied duquel il se reposait, elle fût tombée de la lune, — donna l'éveil à son génie fécond, et le mit sur la trace de la découverte qu'il fit plus tard. — Mais ces quelques avantages de la méthode hypothétique sont loin de compenser les inconvénients nombreux qui y sont attachés. — D'abord,

(1) Je n'entends parler que des sciences profanes.

à l'époque où nous vivons, époque où l'observation est devenue une habitude générale des esprits, s'adresser à l'hypothèse pour trouver la vérité serait reculer jusqu'aux temps primitifs de l'enfance de l'esprit humain. — En second lieu, l'affection plus qu'ordinaire que chaque homme porte à ses conceptions hypothétiques lui fait courir le danger de dénaturer, d'altérer les faits, pour les accommoder à ses idées préconçues; et cette altération l'éloigne d'autant de la vérité qu'on ne peut trouver qu'en subordonnant ses idées et ses hypothèses aux faits constatés par l'observation. — En troisième lieu, il est si facile de se laisser séduire par le tour ingénieux de ses inventions personnelles! Et l'esprit une fois imbu d'idées fausses que l'on prend pour la vérité, quel moyen reste-t-il pour sortir de l'erreur? On ne travaille à s'affranchir d'un mal qu'à la condition d'en soupçonner au moins l'existence. — En quatrième lieu, la facilité et la rapidité avec lesquelles les hypothèses se produisent dans un esprit doué de quelqu'activité, et la répugnance qu'elles lui inspirent pour tout travail long et sérieux, le jettent totalement en dehors des voies de l'observation qui seule pourtant est capable de nous donner la vraie science.

« Il serait étonnant, a dit un logicien moderne (*Duval-* » *Jouve,* p. 191.), que l'imagination, faculté intellectuelle, » fût nuisible au développement de la science. » — Il serait bien plus étonnant que l'imagination n'eût pas, comme les autres facultés, son domaine propre et spécial; et que, hors de ce domaine, elle pût suppléer les autres facultés; car alors elle serait une faculté universelle. — « Si la science, » dit le même écrivain, a besoin d'observation, elle n'a pas » moins besoin d'expérimentation. Or, comment expérimen- » ter sans le secours des hypothèses que nous devons toutes

» à l'imagination? » — Expérimenter, c'est plus que faire des hypothèses; c'est créer des faits nouveaux, c'est faire appel à une observation plus étendue, afin de vérifier la valeur des hypothèses. Dans l'expérimentation, l'hypothèse n'est pas le début, elle n'est que le moyen de vérifier par des observations nouvelles une vérité déjà trouvée.

Descartes, en psychologie, procéda par observation. Il a laissé un monument qui dure encore. En physique, il procéda par hypothèse. Qu'a-t-il laissé? Une seule chose; sa théorie des tourbillons qui prouve, si l'on veut, la fécondité de son esprit, mais en même temps, l'impuissance du génie le plus fort pour trouver la vérité quand il la cherche en dehors des voies de l'observation. La faute qu'il a commise, il l'a reconnue dans ces lignes bien remarquables que l'on trouve à la fin de son *Traité de la Méthode :* « J'avoue » que les effets particuliers que j'explique par mes princi- » pes peuvent s'en déduire de plusieurs façons différentes; » et ma plus grande difficulté est de savoir de laquelle de » ces façons ils se produisent. A cela, je ne sais d'autre » expédient que de chercher de nouvelles expériences; et » désormais, selon la commodité que j'aurai d'en faire plus » ou moins, j'avancerai aussi plus ou moins dans la connais- » sance de la nature. » N'est-ce pas comme s'il avait dit que, jusque-là, il n'avait point avancé dans cette connaissance?

Il y a deux sortes de méthodes hypothétiques : l'une qui débute par l'hypothèse et réussit rarement à en sortir. L'autre qui part de l'observation et se sert de l'hypothèse uniquement ou pour étendre le champ de l'observation, ou pour expliquer par une loi fictive des phénomènes déjà constatés, en attendant qu'elle ait trouvé la véritable loi. Cette dernière est la seule admissible. Les soupçons heureux, les

aperçus pénétrants des hommes supérieurs, que l'on prend pour des hypothèses, et qui sont plus que des hypothèses, ne se produisent dans leur esprit qu'à la suite de quelques faits déjà observés. D'une première vérité déjà trouvée on peut aller à une seconde, à une troisième, en vertu du lien qui les unit. D'une première hypothèse on ne va qu'à d'autres hypothèses.

Méthode des Sciences morales.

Les vérités qu'enseignent les sciences morales n'étant pas toutes homogènes, c'est une conséquence que la méthode qu'elles emploient ne soit pas toujours la même. Par exemple, la morale traite de la loi du juste qui a son fondement dans des principes nécessaires, immuables, universels, absolus; mais elle traite aussi de nos actions bonnes et mauvaises, conformes ou contraires à la loi du juste; elle s'occupe à la fois du fait et du droit. Or, les principes nécessaires ne s'enseignent et ne peuvent s'enseigner que par voie d'évidence et de démonstration; et les actions bonnes ou mauvaises étant exclusivement du ressort de l'observation interne ou externe, en tant que faits psychologiques ou extérieurs, c'est une nécessité que la morale emploie tour à tour et la méthode de démonstration et la méthode d'observation.

Il en est de même en théodicée. L'existence de Dieu et ses divers attributs sont autant de vérités nécessaires qui se démontrent, comme en géométrie, par intuition et déduction. Mais d'un autre côté, Dieu avec ses divers attributs se manifeste par ses œuvres, et ses œuvres n'étant accessibles que par voie d'observation interne ou externe, c'est encore une nécessité que la méthode varie en théodicée comme en morale.

Il n'en est pas autrement en psychologie. L'existence de l'âme se démontre à l'aide des deux principes de substantialité et de causalité, principes nécessaires et universels; mais ces principes ne sont féconds qu'autant qu'on les applique aux faits psychologiques qui sont du domaine de l'observation intérieure.

On le voit donc, la méthode des sciences morales varie suivant l'ordre des vérités qu'elle a à établir. Elle ne diffère de la méthode des autres sciences qu'en un seul point; c'est qu'elle seule invoque, et a le droit d'invoquer l'autorité du consentement unanime de tous les peuples en faveur des vérités qu'elle propose, parce que ces vérités ont toujours été connues, que l'humanité n'a pas vécu un seul jour sans les posséder à un degré plus ou moins élevé. Tandis que les vérités enseignées par les autres sciences ont été apprises et trouvées par le travail lent et progressif des générations qui sont venues les unes après les autres.

FIN DE LA PHILOSOPHIE RATIONNELLE.

PHILOSOPHIE MORALE.

PHILOSOPHIE MORALE.

PSYCHOLOGIE OU SCIENCE DE L'AME.

La philosophie part de la pensée, de la pensée elle va à l'âme, et de l'âme à Dieu. L'étude de la pensée et de ses lois, c'est la logique, ou la philosophie rationnelle. L'étude de l'âme, de Dieu et de leurs rapports, c'est la philosophie morale.

L'étude de l'âme ou de l'esprit fini doit précéder l'étude de Dieu ou de l'esprit infini. La marche naturelle est de remonter des effets aux causes, des œuvres à l'ouvrier, de la créature au Créateur.

L'étude de l'âme a pour objet de connaître sa nature : la nature de l'âme se manifeste par ses facultés; les facultés se manifestent par leurs effets. L'étude de l'âme comprend donc trois parties distinctes : 1° l'étude des effets ou des phénomènes par lesquels se manifestent les facultés; 2° l'étude des facultés; 3° l'étude de la nature intime de l'âme manifestée par l'action de ses facultés.

PREMIÈRE SECTION.

DES PHÉNOMÈNES PAR LESQUELS SE MANIFESTENT LES FACULTÉS DE L'AME.

La science de l'homme comprend la connaissance de tout son être, de son être corporel aussi bien que de son être spirituel : mais la philosophie, comme les autres sciences, se circonscrit; elle ne s'occupe que de l'homme moral; elle laisse aux sciences physiques le soin d'expliquer l'homme matériel, sans s'interdire pour cela de se servir des données de la science de l'homme physique toutes les fois que ces données peuvent éclairer ou confirmer ses propres aperçus. Il n'y a pas divorce entre les deux sciences; il y a seulement séparation : et cette séparation n'a rien d'arbitraire; elle est fondée sur la différence qui existe entre les faits internes et les faits externes, les faits matériels et les faits immatériels, les faits psychologiques et les faits physiologiques.

Différences entre les faits internes et les faits externes.

L'eau coule; la pluie tombe; le sang circule dans les veines; voilà des faits physiques ou externes. — Je pense; je juge; je raisonne; je souffre; je me souviens; je délibère; je veux; je choisis; voilà des faits psychologiques ou internes. Les faits physiques, ainsi que l'indique leur nom, sont des modifications produites dans une substance matérielle; et les faits psychologiques, des modifications ou des opérations produites dans la substance que nous appelons le *moi*.

Tout fait externe tombe sous l'action de quelqu'un de nos sens; — le fait interne n'est saisi que par le regard inté-

rieur de la conscience. — Mes sens m'apprennent qu'il y a des corps; — aucun d'eux ne me dit que je pense; — je ne saisis ma pensée qu'au dedans de moi-même par les informations du sens intime. — Ne pas savoir que l'on pense, serait ne pas penser; ne pas savoir que l'on souffre, serait ne pas souffrir; le fait interne est intimement lié à la connaissance que nous en avons. Il n'en est pas ainsi du fait externe; il existe indépendamment de nos idées et de nos perceptions; le sang descendait par les artères et remontait par les veines bien avant que Harvey eut fait sa découverte.

Dans les atomes qui constituent mes organes j'aperçois quelque chose qui est à moi, mais qui n'est pas moi. Au contraire, dans ma pensée je vois une portion intégrante de mon être; ma pensée et moi nous ne faisons qu'un. Privé d'intelligence, de volonté ou de sentiment, j'éprouve dans mon être une réduction qui me fait cesser d'être homme; tandis qu'amputé d'un bras ou d'une jambe, je n'en demeure pas moins homme.

Presque toujours le fait interne et le fait externe se produisent simultanément sans cesser pour cela d'être distincts. Un mot frappe mon oreille; au même instant une pensée s'éveille dans mon esprit. Le mot est une vibration sonore, un fait externe : l'idée est une modification de mon intelligence, un fait interne. — Mon pied ou ma main exécute un mouvement; ce mouvement est un déplacement de molécules, un fait extérieur; mais il a sa cause dans un acte de ma volonté; cet acte est un phénomène intérieur. — Une épingle me pique; je ressens de la douleur : la piqûre et la douleur sont deux choses distinctes; l'une est visible, l'autre ne l'est pas. Je mesure la profondeur et l'étendue de la piqûre; aucune mesure matérielle n'est applicable à la douleur. On touche, on palpe la blessure produite par la

piqûre; on ne touche, ni on ne palpe la souffrance qui l'accompagne.

Différentes espèces de Phénomènes internes.

Après avoir séparé les phénomènes internes des phénomènes externes, si nous les comparons entre eux nous trouvons qu'ils présentent des caractères de similitude et de différence qui en font comme trois familles distinctes. Les uns se présentent aux regards de l'observateur avec ce caractère constant qu'ils renferment toujours un sentiment de peine ou de plaisir : c'est pour cela qu'on les appelle *sensibles*. Toutes nos affections agréables ou pénibles appartiennent à cette catégorie. — D'autres se présentent toujours marqués d'un caractère de personnalité; au lieu de les attribuer à des agents extérieurs, nous nous les rapportons à nous-mêmes; nous nous en reconnaissons la cause active, volontaire et libre : pour cette raison on les appelle phénomènes *actifs* ou *volontaires*. — D'autres enfin se présentent à nous avec ce caractère qu'ils nous apportent toujours quelque lumière, qu'ils nous font connaître quelque chose qui nous était inconnu; ce sont les *idées*. Le plaisir ne sait pas qu'il est plaisir, ni la douleur qu'elle est douleur, ni la volonté qu'elle est volonté; l'idée seule connaît tout et se connaît elle-même : seule elle nous révèle sa propre existence et l'existence des autres phénomènes. Le plaisir et la douleur sont des phénomènes subjectifs et passifs; ils ne franchissent pas l'enceinte du moi, du sujet sentant qu'ils modifient quelquefois avec son concours et le plus souvent sans ce concours : le plaisir et la douleur, simples modifications, se distinguent à ce titre des phénomènes actifs qui sont toujours des opérations; et ils se distinguent des phé-

nomènes intellectuels ou de nos idées en ce que ces derniers sont à la fois subjectifs et objectifs; car l'idée nous montre quelque chose qui n'est pas nous sans cesser d'être une partie de nous-mêmes, une modification de notre intelligence.

Les phénomènes internes, en se partageant en trois classes, les *idées*, les *volontés* et les *sentiments*, conduisent à reconnaître trois grandes facultés capables de les produire, savoir : l'intelligence, l'activité et la sensibilité. C'est par les idées que se manifeste l'intelligence; c'est des idées qu'il faut partir pour arriver à une véritable théorie des facultés intellectuelles. Cette théorie, nous l'avons exposée dans la première partie du Cours. Nous allons passer à la théorie de la sensibilité.

DEUXIÈME SECTION.

THÉORIE DES FACULTÉS.

Théorie de la Sensibilité.

Les idées occupent une grande place dans la vie de l'homme; elles ne la remplissent pas tout entière. A côté d'elles se trouvent les sentiments dont le rôle a aussi son importance.

Sentir, c'est éprouver peine ou plaisir : (1) rien n'est plus varié que nos peines et nos plaisirs; au premier aspect il

(1) Victor Cousin, à la page 42 de son *Cours d'histoire de Philosophie Morale*, définit ainsi la sensibilité : « Sentir, c'est voir, toucher, jouir, » souffrir, aimer, haïr, craindre, espérer, imaginer. » Cette définition est inexacte; voir, toucher et imaginer ne sont pas sentir : l'aveugle s'instruit par le tact; le sourd par la vue; la vue, le tact et l'imagination sont pour tous les hommes des moyens, des instruments de connaissance; or, connaître n'est pas sentir.

semble impossible de les classer, de les ramener à un petit nombre d'espèces principales qui les comprennent tous. La difficulté n'est cependant pas insurmontable.

Je ne connais pas de vie d'homme, si riche qu'elle soit en émotions de peine et de plaisir, dont tous les sentiments ne se ramènent sans effort à quelqu'une des catégories suivantes.

J'ai du plaisir à prendre des aliments quand j'ai faim, à boire quand j'ai soif, à me reposer quand je suis fatigué ; ce sont là des plaisirs *physiques*.

J'ai du plaisir à revoir un ami, un frère, un parent, à leur communiquer mes idées, mes sentiments, à recevoir la communication de leurs propres émotions : ce sont là des plaisirs de *sympathie*.

Le beau a la vertu de nous charmer, de nous ravir; l'admiration est une source de jouissances délicates et pures. Winckelmann aux pieds de la statue de l'Apollon du Belvédère manque d'expression pour rendre l'enthousiasme qui l'anime : ce sont là des plaisirs *esthétiques*.

Kepler, le grand Kepler, le précurseur de Newton, faisant l'histoire de ses découvertes astronomiques, raconte qu'il a compté dans sa vie trois jours d'un ineffable bonheur : le premier, quand il entrevit le principe de ses découvertes; le second, lorsque ses pressentiments prirent à ses yeux le caractère d'une vérité; le troisième, quand il trouva la démonstration qui faisait de sa théorie une certitude. Après trente ans d'études, ignoré, pauvre, méconnu, incompris, n'ayant pour se consoler que les confidences de son génie, la lumière qui inondait son intelligence le remplissait d'une joie si vive, qu'il n'aurait pas voulu, disait-il, échanger son sort contre celui des plus grands potentats de l'Europe : ce sont là des plaisirs *intellectuels*.

« Le méchant se fuit, a dit un écrivain, il ne s'égaie qu'en se jetant hors de lui-même; il tourne autour de lui des yeux inquiets et cherche un objet qui l'amuse. Sans la satire amère, sans la raillerie insultante, il serait toujours triste. Le ris moqueur est son seul plaisir. Au contraire, la sérénité du juste est intérieure; son rire n'est point de malignité, mais de joie; il en porte la source en lui-même. Il est aussi gai seul qu'au milieu d'un cercle : il ne tire point son contentement de ceux qui l'approchent, il le leur communique : » ce sont là des plaisirs *moraux*.

Où est celui qui, après avoir prié avec ferveur, ne se sent pas consolé dans ses peines? Quelle est la blessure de l'âme qui ne trouve dans les élans du cœur vers le ciel un baume réparateur? Délaissés, méconnus ou persécutés des hommes, ne trouvons-nous pas aux pieds des autels, dans la foi, l'amour et l'espérance, des émotions qui nous font chérir la vie en dépit de ses amertumes? Ce sont là des plaisirs *religieux*.

J'ai beau passer en revue toutes les peines, toutes les jouissances de la vie humaine, je n'en trouve pas qui ne rentrent dans quelqu'une des catégories que je viens d'indiquer. Cette classification n'est pas arbitraire; elle correspond aux différentes espèces d'êtres ou de réalités avec lesquelles nous sommes en relation; car nous vivons en rapport : 1° avec la matière; 2° avec l'âme de nos semblables; 3° avec le beau; 4° avec le vrai; 5° avec le bien; 6° avec le principe éternel du beau, du vrai et du bien.

Différence entre le Sentiment et la Sensation.

Le peintre Vernet se fait attacher à un mât pour n'être pas emporté par les vagues pendant l'orage dont il veut contempler la grandeur. Meurtri par les coups de la tem-

pête il souffre dans ses organes : ce sont là des sensations. Au même instant, son âme d'artiste est émue des plus vives jouissances : ce sont là des sentiments. — Galien, au sortir de l'autopsie d'un cadavre, s'écrie : « Je viens de chanter un » hymne à l'Éternel. » Il n'a pu voir sans admiration la merveilleuse structure du corps humain ; le sentiment du beau s'est fait jour dans son âme, et la bouche a parlé de l'abondance du cœur ; mais au même instant, ses sens blessés du spectacle de destruction qu'il avait sous les yeux lui ont envoyé mille émotions pénibles : ce sont là des sensations.

J'entends des sons harmonieux ; ils charment mon oreille ; j'en éprouve une délicieuse émotion. Est-ce un sentiment ou une sensation ? Si je suis étranger à la musique, ce n'est qu'une sensation ; ce que j'entends se réduit à un bruit plus ou moins agréable qui frappe le tympan de mon oreille. Si je suis artiste, c'est tout à la fois un sentiment et une sensation ; car alors je jouis tout à la fois et par l'âme et par les sens.

Différence entre la Sensation et l'Impression.

Après avoir séparé le sentiment de la sensation, séparons la sensation de l'impression. Ce qui fait la différence de la sensation et du sentiment c'est que derrière le sentiment il y a toujours une idée, et que derrière la sensation il n'y a qu'une simple impression. Si vous changez l'idée qui a fait naître le sentiment, vous changez le sentiment lui-même. Témoin d'une lutte entre deux de mes semblables, j'épouse la cause du plus faible, de l'opprimé ; je m'indigne contre l'oppresseur. Je viens à découvrir que le vainqueur n'a fait qu'user du droit de la défense pour repousser une aggression injuste, ma pitié pour le vaincu s'évanouit aussitôt pour faire place à un sentiment tout opposé.

La sensation vient toujours à la suite d'une impression. Vous me parlez : je reçois l'impression de vos paroles; mais une distraction emporte mon esprit ailleurs; je vous entends, sans vous écouter et sans vous comprendre; le phénomène s'arrête à l'impression; il n'y a pas sensation. Tous les jours nous recevons mille impressions des objets qui nous environnent sans qu'il y ait sensation. Je ne puis empêcher un son de frapper le tympan de mon oreille, ni les rayons lumineux qui partent d'un corps d'en porter l'image au fond de mon œil; mais je puis n'y faire aucune attention; et faute d'attention les impressions passent inaperçues. Il y a donc quelquefois impression sans sensation. Il y a aussi quelquefois sensation sans impression : l'homme amputé d'un bras ou d'une jambe souffre dans le membre qu'il a perdu. — La sensation est une émotion en peine ou plaisir qui a son siége dans quelqu'un de nos cinq sens. — L'impression est le coup frappé sur l'un de nos sens par le contact d'un corps étranger.

Différence entre la Sensation et la Perception.

La vue d'un objet peut exciter en nous au même instant une impression, une sensation, une perception et un sentiment. Le soleil m'éclaire et me réchauffe; il me touche de ses rayons : ce contact est une *impression;* la chaleur qu'il fait pénétrer dans mes membres me fait plaisir : ce plaisir est une *sensation;* par les yeux, je le vois, je me le représente, je me fais une idée de sa forme, de son volume, de sa couleur, de ses dimensions : c'est là une *perception.* A la suite de ces trois phénomènes, si je viens à me souvenir que le soleil est l'une des plus belles œuvres de la toute-

puissance de Dieu, cette pensée fait naître dans mon âme un nouveau phénomène qui est un *sentiment* d'admiration.

La perception est toujours clairvoyante, elle nous apprend toujours quelque chose. La sensation ne nous apprend rien, si ce n'est que nous éprouvons peine ou plaisir. La perception montre son objet en dehors du sujet percevant; la sensation est une simple modification intérieure du sujet sentant.

Du rôle de la Sensation dans la vie de l'homme.

Le rôle de la sensation est de veiller en sentinelle à la garde de l'être matériel, d'indiquer antérieurement aux conseils de l'expérience et de la science ce qu'il faut chercher et ce qu'il faut éviter. L'impression douloureuse que l'enfant ressent en approchant de trop près la main du feu lui apprend à quelle distance il doit se tenir de cet élément tout à la fois bienfaisant et terrible, bien mieux que toutes les recommandations qu'on pourrait lui faire.

Différence des deux éléments qui concourent à la formation du Sentiment.

Dans la vie de l'homme, l'idée et l'émotion sensible ne sont pas isolées comme sous la plume du psychologue; tout au contraire, elles forment habituellement une synthèse; cette synthèse, c'est le sentiment. La crainte et l'espérance sont des émotions en peine ou en plaisir; elles impliquent en même temps l'idée d'un événement futur heureux ou malheureux; la combinaison de ces deux éléments en fait un sentiment. Le mélange de l'idée et de l'émotion dans le sentiment ne détruit pas les différences nombreuses qui les séparent. — L'émotion est variable, l'idée ne l'est pas. Un

objet placé sous les yeux de vingt personnes excite vingt émotions différentes; il ne fait naître que la même idée. Les idées, dit-on, varient comme les émotions; oui, les idées qui sont fausses; car elles ont besoin d'être redressées, et pour les redresser il faut les changer; mais les idées vraies, expressions fidèles de la réalité, ne changent pas plus que la réalité. Le seul changement qu'elles comportent c'est d'être susceptibles d'extension, d'agrandissement, parce qu'il n'y a pas d'idée, si compréhensive qu'elle soit, qui ne puisse se compléter par l'addition d'un nouvel élément de vérité.

Toute émotion est aveugle, elle sollicite à agir, elle ne montre pas ce qu'il faut faire; l'idée seule est lumière. C'est du cœur, a-t-on dit, que viennent les grandes pensées : oui, en ce sens que la sensibilité est féconde en nobles et généreux élans; elle est le foyer de l'amour, du dévouement, du sacrifice, et dans ses vives émotions elle secoue fortement la pensée qui se trouve à son tour excitée à déployer toute sa puissance : mais il n'en est pas moins vrai que la lumière qui nous éclaire, de quelque manière qu'elle se distribue dans notre être, a sa première source dans la pensée; car elle ne saurait venir d'ailleurs, à moins qu'on ne fasse de la sensibilité une nouvelle faculté connaissante, ce qui serait lui enlever la spécialité de ses attributions.

L'idée et l'émotion sont choses si différentes, que plus d'une fois l'une fait obstacle à l'autre. Plus l'idée prend de place dans l'âme, moins elle en laisse au sentiment. Une culture trop exclusive des facultés mentales peut arrêter le développement de la sensibilité. Malgré son exagération, la phrase passée en proverbe : *Impassible et froid comme un savant,* a sa part de vérité. Des études exclusivement abstraites amortissent le feu des passions, attiédissent ou étouf-

fent les élans du cœur. Au début de la vie des peuples comme des individus, les émotions sont plus vives, les langues plus passionnées, les inversions plus fréquentes, l'éloquence plus pathétique. Avec l'âge et les progrès de la raison, l'analyse domine dans les langues, et le raisonnement dans l'éloquence. D'autre part, sous l'influence d'une émotion trop vive, l'intelligence la plus forte se trouble, s'obscurcit; elle ne voit plus qu'à travers un brouillard; l'esprit le plus capable de suivre dans le silence du cabinet les raisonnements les plus longs et les plus difficiles, trop ému par la crainte ou quelque autre sentiment, est exposé à perdre le fil de ses idées, quelquefois même à subir une paralysie momentanée de ses facultés. Ce ne sont pas les esprits les plus passionnés que la vérité choisit de préférence pour en faire les dépositaires de ses plus mystérieux secrets. Les grandes conquêtes de la pensée ont pour condition première la persévérance dans les recherches, et l'obstination dans la poursuite d'une même idée. Or, l'un des plus grands obstacles à ce travail, c'est l'habitude des distractions qu'entraîne toujours avec elle une sensibilité trop vive, et, par suite, trop facile à s'émouvoir. Dans sa route vers l'inconnu, l'âme a besoin de recueillir toutes ses forces; elle a besoin de n'être pas distraite de l'objet de ses recherches; or, les émotions trop répétées venant à la traverse affaiblissent, en la divisant, sa puissance d'investigation. Ce n'est pas que je veuille dire que pour aller loin dans le domaine de la science il faut avant tout être impassible; loin de là : avant tout il faut la passion de la science, passion qui, comme toutes les autres, a son énergie et son ardeur propres; sans elle, l'intelligence manquerait de son plus puissant mobile. Mais la passion de la science n'a pas le défaut des autres passions; elle se borne à exciter, à stimuler l'intelligence, à entrete-

nir son ardeur et sa persévérance. Ce n'est donc pas la sensibilité, en tant que sensibilité; qui fait obstacle à l'intelligence, mais l'ascendant que trop souvent elle prend sur une faculté qui lui est supérieure. Le mal vient de l'interversion des rôles. Chaleur et non lumière, l'émotion doit exciter et non diriger l'intelligence; elle doit marcher à la suite de l'idée, elle ne doit pas lui servir de guide.

Analyse de nos principaux Sentiments.

Tous nos sentiments se rattachent à deux affections principales, l'amour de soi et l'amour d'autrui. Ces deux affections ne s'engendrent pas l'une de l'autre; elles sont collatérales et radicales; l'être humain les porte en soi comme deux instincts conservateurs, l'un chargé de veiller à la garde de l'individu, et l'autre à la conservation de la famille et de la société.

De l'Amour de soi et de ses différentes formes.

L'amour de soi, pris en lui-même, tel qu'il nous est suggéré par la nature, n'est pas un sentiment vicieux; il ne devient tel que par altération, par dégradation. Dans son mouvement régulier il s'attache, il aspire à ce qui nous est bon, à ce qui nous conserve, à ce qui nous améliore et dans notre être physique et dans notre être moral. Dans sa première impulsion il n'exclut pas l'amour d'autrui, il se développe parallèlement; le jour où il détruit ce parallélisme, où il exclut l'amour d'autrui, il s'altère, il se dégrade, il se transforme en égoïsme.

L'amour de soi revêt une multitude de formes qui, malgré leur variété, peuvent se ramener à deux; l'une que

j'appellerai la forme régulière, et l'autre la forme anormale. Le moi n'est pas réduit à vivre d'une vie purement végétative; il est par essence une force active, une puissance féconde, une cause qui manifeste son énergie par les effets qu'elle produit; ces effets, ce sont les œuvres de la science, du génie, de l'art, de l'industrie, de la vertu. Une affection naturelle attache la cause à ses effets; cette affection, contenue dans de justes bornes, et s'adressant à des œuvres d'un prix réel, est la source de la fierté, du sentiment de la dignité personnelle, de l'estime de soi-même. — L'affection que le moi porte à ses œuvres est-elle contenue au point de lui interdire d'arrêter ses regards sur sa valeur personnelle, elle devient modestie. A l'oubli de ce qu'il vaut, le moi joint-il le souvenir toujours présent de ce qu'il doit à l'auteur de son être, s'empresse-t-il avec amour de lui faire hommage de tous les dons qu'il en a reçus, sa modestie devient humilité. Il s'incline non devant les hommes, mais devant Dieu; son abaissement est élévation.

L'affection du moi pour ses œuvres, par une cause ou par une autre, devient-elle excessive, exorbitante, démesurée, elle engendre l'orgueil. Se plaît-elle dans des comparaisons qui ont pour but d'abaisser le mérite des autres, c'est la vanité. — N'a-t-elle rien qui la justifie dans ses prétentions, c'est la sotte vanité. Non content de s'exagérer le mérite de ses œuvres, se complaît-on à en parler sans cesse, c'est de la jactance; et quand enfin on perd toute pudeur dans l'étalage de ses mérites réels ou prétendus, c'est de la fatuité. Ces divers sentiments ne sont, comme on voit, que les diverses formes, les unes légitimes, les autres illégitimes que revêt tour à tour l'amour de soi.

De l'Amour d'autrui et de ses différentes formes.

L'homme n'est pas seulement heureux du bonheur qu'il éprouve, il l'est aussi du bonheur qu'éprouvent les autres : le spectacle de la joie d'autrui ajoute à sa propre félicité. Le plus grand bonheur sur la terre nous serait à charge si nous étions condamnés à en jouir tout seuls. Nous sommes ainsi faits, quoi qu'en disent Helvétius et ses disciples; nous portons dans nos cœurs une bienveillance innée pour autrui, bienveillance nécessaire; car, sans elle, comment serions-nous des êtres sociables? Où serait le lien qui unirait entre eux les différents membres de la famille humaine? Il y a folie à répondre : l'intérêt. L'intérêt sépare au lieu de réunir. S'il donne, c'est pour recevoir autant et davantage : il ne connaît pas le sacrifice, il ne connaît pas le dévouement. Mais sans le dévouement et le sacrifice, où sera l'amour de la patrie, et sans l'amour de la patrie, où sera le principe de sa force, de sa durée, de sa gloire, de sa prospérité? L'amour d'autrui se diversifie comme l'amour de soi. Ses principales formes sont l'amour maternel, l'amour filial, l'amour de la patrie et l'amour de l'humanité.

Des Passions.

La passion est un phénomène sensible dans lequel se rencontre toujours quelqu'un de nos sentiments d'amour ou de haine; de plaisir ou de douleur; de joie ou de tristesse; de désir ou d'aversion; de crainte ou d'espérance. Tous les hommes ont des passions, en ce sens qu'ils sont tous accessibles aux diverses émotions de la sensibilité; car la passion proprement dite, si l'on se reporte à l'étymologie du mot,

est cet état où l'âme, modifiée par la peine ou le plaisir, l'amour ou la haine, la crainte ou le désir, subit, plutôt qu'elle ne fait, la situation où elle se trouve.

Avant tout, la passion est une émotion en peine ou en plaisir; mais c'est de plus une émotion qui dépasse le niveau des affections ordinaires; c'est une émotion vive et forte; quelquefois ardente, impétueuse; plus ou moins ardente, mais toujours marquée d'un caractère de véhémence. Il n'y a pas de passion sans élan, sans vivacité, sans une certaine ardeur. Tout ce que l'on dit, tout ce que l'on fait avec passion, on le dit, on le fait avec feu, avec chaleur. Il y a des passions calmes en apparence : ce sont les passions contenues, concentrées, silencieuses, mais qui, sous ces dehors, n'en cachent pas moins une énergie profonde. L'impétuosité soudaine n'est pas la seule marque de la passion; la concentration et la persévérance en sont peut-être des signes plus certains. Les passions contenues réunissent la durée à l'énergie; elles résistent au temps; elles survivent aux épreuves les plus capables de les détruire.

Le mot de passion, dans notre langue, se prend ordinairement en mauvaise part; et cependant en réalité on ne peut rien faire de grand sans l'intervention de quelque passion. S'est-il jamais produit un grand acte de vertu sans un saint zèle, sans une divine ardeur, sans un pieux enthousiasme? Et ce zèle, cette ardeur, ce feu sacré qui réchauffe les grands cœurs, qui électrise les grandes âmes, que l'on rencontre partout à la source de tous les dévouements, n'est-ce pas là la vraie passion, la passion dans ce qu'elle a de plus pur, de meilleur, de plus impulsif? Tout sentiment porté à son plus haut degré d'énergie, n'est-ce pas une véritable passion? La verve qui inspire l'artiste, le poète, l'orateur, se produit-elle jamais sans être accompagnée

d'une exaltation de la sensibilité; et cette exaltation n'est-elle pas encore de la passion? La passion est donc la véhémence dans le sentiment; la véhémence dans nos affections, dans nos attachements, dans l'amour que nous portons aux choses et aux personnes : cet amour s'adresse-t-il à un objet bon, nous sommes animés d'une bonne passion; s'adresse-t-il à un objet mauvais, nous sommes animés d'une mauvaise passion. Il y a donc des passions bonnes et des passions mauvaises.

Pour qu'une passion soit bonne, il ne suffit pas toujours qu'elle s'adresse à un objet bon; il faut que l'amour qu'on lui porte ne soit pas excessif; qu'il n'en dépasse pas la valeur. Le défaut de proportion entre l'affection et l'objet affectionné suffit pour rendre la passion défectueuse. L'amour des biens matériels, contenu dans de justes limites, n'est pas mauvais en soi; devient-il excessif, son excès le transforme en cupidité, en avarice. L'amour de la science est une passion grande et belle; qu'elle vienne à dépasser toute mesure; qu'elle absorbe toute autre affection à son profit; qu'elle ne laisse place dans l'âme pour aucun autre sentiment; à son tour, par son excès, elle devient répréhensible. Même l'amour des bonnes choses doit avoir sa mesure : *Oportet sapere ad modum.* Il n'y a qu'un bien qu'il soit permis d'aimer d'un amour sans bornes; c'est le bien infini, c'est le bien absolu. Tous les autres ne comportent et ne méritent qu'une affection proportionnée à leur valeur, qu'une affection limitée, parce que leur valeur est elle-même d'un prix restreint et borné. L'oubli de cette règle peut engendrer les plus mauvaises passions. Faute d'être appréciés à leur juste valeur, les plus petits biens de ce monde peuvent nous charmer, nous séduire, nous captiver au point de nous faire tomber dans la plus honteuse idolâ-

trie. Avec une âme et un cœur qui gravitent sans cesse vers l'infini, on peut se dégrader au point de se faire le misérable adorateur de l'atome et de la poussière.

Il semble contradictoire que la sensibilité qui fuit instinctivement le mal puisse se passionner pour le mal, et, par suite, se laisser aller à de mauvaises passions. La sensibilité ne se passionne pas pour le mal, en tant que mal : son mal à elle, c'est la douleur qu'elle repousse instinctivement; son bien, c'est le plaisir sous l'impression duquel elle s'épanouit toujours avec bonheur. Mais le mal, dans ce monde, ne se montre pas toujours sous sa véritable forme; s'il se découvrait tel qu'il est, il provoquerait une répulsion universelle; il se cache sous de faux dehors; il prend les apparences du bien; il se fait semblable au fruit séducteur qui, sous les plus belles couleurs, cache un poison homicide. (1) Il a ses attraits et son charme, et ce sont ces attraits et ce charme trompeurs qui font naître les mauvaises passions.

La passion, de sa nature, est changeante et mobile; l'état de véhémence qui la caractérise est un état trop violent pour être de longue durée; aussi, après l'exaltation voit-on arriver la tiédeur, le calme, le refroidissement ou l'indifférence. La loi de la passion est une alternative d'émotions soudaines, de saillies impétueuses, suivies d'un prompt retour au calme, au repos, à la tranquillité. Les élans de la passion sont comme des accès fébriles; ils ont leurs moments d'intermittence. — A la mobilité qui caractérise la passion, il faut ajouter la variabilité que lui font subir l'âge, le climat, le tempérament, le régime, les idées, l'éducation, les institutions. En présence de cette mobilité et de cette va-

(1) Le mal est tel, dans le monde, qu'il se montra au premier homme.

riabilité si grandes, on s'étonne qu'une école (l'école sentimentale) ait voulu en faire la base de la règle de nos actions, comme si on pouvait comprendre une règle quelconque sans *unité*, sans *invariabilité*.

Certains aliments, certains breuvages introduits dans l'économie animale, déterminent parfois des excitations violentes qui ont tous les dehors d'une passion ; c'est bien, en effet, un état passionné, mais c'est la passion corporelle qui a sa cause déterminante dans l'organisme ; c'est l'opposé de la passion de l'âme qui part de dedans pour aller au dehors. Confondre ces deux ordres de passions serait confondre l'esprit avec la matière. La théorie de Bichat et de Virey, qui font du centre phrénique le siége des passions humaines, n'est intelligible que tout autant qu'il s'agit des passions du corps, des passions propres à l'animal ; car il y a un animal dans l'homme ; mais cet animal n'est pas l'homme, tout au plus en est-il le piédestal.

Les passions ayant leur origine dans la sensibilité, et la sensibilité n'étant pas à nos ordres, car il ne dépend pas de nous d'éprouver à volonté telle ou telle affection sensible, il semble que c'est une conséquence de dire que les passions sont des phénomènes involontaires.

Il est bien certain qu'il ne dépend pas de nous d'avoir à volonté telle ou telle passion ; de faire naître dans notre âme tel ou tel penchant plutôt que tel autre. La passion, ainsi que l'indique son nom, est un état passif, une modification de l'âme que nous recevons, que nous ne faisons pas. A ce point de vue, les passions sont involontaires.

Nous ne sommes pas pour cela moins responsables des actions auxquelles elles nous entraînent, par ce motif que s'il ne dépend pas de nous de les empêcher de naître, il dépend toujours de nous de les combattre, de leur résister et

de les vaincre; ce qui suffit pour établir notre responsabilité. Si indépendamment de notre volonté nous naissons avec une sensibilité plus ou moins vive, avec une prédisposition innée à telle ou telle passion, il nous reste toujours notre puissance personnelle, en vertu de laquelle nous favorisons ou nous arrêtons l'essor des passions, en vertu de laquelle nous faisons éclore ou nous étouffons dans son principe le germe d'un mauvais penchant; seulement il faut s'y prendre de bonne heure : *Principiis obsta, sero medicina paratur.*

Les passions ont été classées jusqu'à ce jour en bienveillantes et malveillantes, suivant que la haine ou la sympathie en forme le caractère dominant. Cette classification est défectueuse; elle ne comprend que les passions qui ont pour objet les personnes, elles laissent en dehors les passions qui s'adressent aux choses, telles que celles qui ont pour objet le vrai, le juste, le beau, et celles d'un ordre inférieur qui ont pour objet le bien matériel.

Toutes nos passions ayant leur origine première dans un sentiment de peine ou de plaisir, autant il y a pour nous d'espèces principales d'émotions agréables ou pénibles, autant il y a pour nous de sortes de passions : or, ainsi que nous l'avons déjà vu, notre vie comprend six espèces de peines et de plaisirs : plaisirs physiques, sympathiques, intellectuels, esthétiques, moraux et religieux; d'où il suit qu'il y a six ordres bien distincts de passions : — passions physiques qui ont pour objet les biens terrestres, exemple, la passion de la fortune; — les passions sympathiques qui ont pour objet nos semblables, telles que l'amour, l'amitié, la sympathie, etc.; — les passions esthétiques qui ont pour objet le beau, par exemple, la passion des beaux-arts; — les passions intellectuelles qui ont pour objet le vrai,

telles que la passion de la science ; — les passions morales qui ont pour objet le bien, le juste, l'honnête, telles que l'amour véhément de la justice qui engendre le *justum et tenacem propositi virum* d'Horace ; — les passions religieuses, si l'on peut parler ainsi, qui ont pour objet l'Être infini, telles que la piété, le zèle, la ferveur.

D'après Théodore Jouffroy, toutes les passions sont personnelles : elles cherchent leur plaisir, leur satisfaction propre et non le plaisir et la satisfaction d'autrui, elles sont égoïstes. L'auteur va jusqu'à refuser à l'amitié tout élan, tout mouvement désintéressé. « L'amitié est une passion » aussi égoïste que les autres ; elle aime un individu, non » pour lui, ni pour ses qualités aimables, mais pour le plai- » sir qu'elles lui font. » Mais il écrivait ces choses en 1823 (*Fragments,* p. 287.) ; plus tard, en 1835, il a rectifié sa théorie en disant (*Droit naturel,* t. I, p. 86.) : « Toutes nos » passions ne sont pas personnelles ; nous portons aussi en » nous des passions sympathiques, bienveillantes, qui ont » pour objet le bonheur d'autrui, telles que la pitié, la » sympathie, la compassion. Ce caractère de désintéresse- » ment est inhérent à nos passions sympathiques. »

La sensibilité, ainsi que nous venons de le voir, est donc une faculté, ou mieux, une capacité à la fois une et multiple ; une par la similitude des phénomènes qui la manifestent et qui sont toujours des modifications en peine ou en plaisir ; et multiple par la diversité de ses modifications qui se partagent en six espèces principales, dont la plus humble est la sensation, et la plus haute le sentiment religieux, ou l'émotion que fait naître en nous l'idée de l'infini. Dans une vie vraiment humaine, c'est le sentiment esthétique ' sympathique, intellectuel ou moral qui occupe la plus grande place ; une vie purement sensitive, c'est celle de l'animal.

Jusqu'à ces derniers temps la sensibilité a été expliquée autrement que nous venons de le faire. Par sensibilité on entendait la faculté que nous avons d'être impressionnés par les objets extérieurs, et à la suite de ces impressions de réaliser les opérations propres à chacun de nos cinq sens. On peut, si l'on veut, entendre ainsi la sensibilité; mais les phénomènes qui se rattachent à l'exercice de nos cinq sens étant, les uns *perceptifs* ou *cognitifs,* et les autres se bornant à nous affecter en peine ou en plaisir (Voyez page 19.), il fallait, pour distinguer ce qui est séparé, rapporter les premiers à la théorie de la perception et les seconds à la théorie de la sensibilité. Et c'est ce que nous avons fait. De cette manière, les trois facultés de connaître, vouloir et sentir se rattachent chacune à un ordre particulier de phénomènes, savoir : l'intelligence aux idées, les volonté aux actes du moi, et la sensibilité aux modifications en peine ou en plaisir.

Théorie de l'Activité.

Sentir, c'est être modifié en peine ou en plaisir. Connaître, c'est recevoir la lumière de la vérité. On ne fait pas la vérité, on la voit, on la trouve, on la découvre. On ne fait pas ses sensations, on les éprouve; mais on fait ses actions, on en est le principe, la cause initiante et efficiente : on les crée en quelque sorte. Où étaient, il y a soixante siècles, les actions dont se compose l'histoire de l'humanité? Elles n'étaient pas. D'où sont-elles sorties? De la force interne qu'on appelle l'*activité* du moi.

L'opposé de l'activité c'est l'*inertie :* l'inertie, c'est l'impuissance d'un être à produire par lui-même le mouvement; l'impuissance, après l'avoir reçu, de le changer, de l'arrêter, de le modifier, de le suspendre, de lui donner une di-

rection nouvelle. C'est, comme l'enseigne la physique, l'impuissance de la matière à changer par elle-même l'état dans lequel elle se trouve. L'activité c'est le contraire de l'inertie : c'est la puissance de produire par soi-même le mouvement ; la puissance, après l'avoir produit, de l'arrêter, de le suspendre ou de le continuer à son gré. C'est la puissance de modifier par soi-même l'état dans lequel on se trouve.

L'homme, disait Thalès, est un quelque chose qui se meut lui-même, δι'αὑτοῦ κινητόν τι, *aliquid se ipsum movens :* on ne peut mieux caractériser l'activité, puissance véritablement autonome qui puise en elle-même son principe d'action. L'activité (1) est plus que la puissance de locomotion qui se rencontre dans l'animal ; c'est la puissance de se modifier intérieurement et extérieurement, dans son âme et dans son corps ; la puissance de se perfectionner ou de se détériorer, de s'agrandir ou de s'amoindrir. Cette haute prérogative de se rendre meilleur ou pire, de monter ou de descendre dans l'échelle de la vie est étrangère à l'animal, susceptible, si l'on veut, de quelque éducation, mais incapable de se la donner à lui-même : l'animal est perfectionné, il ne se perfectionne pas.

DIFFÉRENTES FORMES DE L'ACTIVITÉ.

De la Spontanéité et de la Volonté.

Un jour, pour la première fois, nous percevons, nous comparons, nous jugeons, nous raisonnons, nous nous sou-

(1) De tous les psychologues du dix-neuvième siècle, celui qui a répandu le plus de lumière sur la théorie de l'activité, c'est l'auteur des *Rapports du Physique et du Moral*, Maine de Biran, ancien sous-préfet de Bergerac, son pays natal.

venons. Avant ce jour, aucun de ces actes ne nous était connu; nous n'avons donc pas commencé par nous dire : Je veux percevoir, je veux comparer, juger, raisonner, me souvenir; car on ne peut vouloir ce qu'on ne connaît pas : *Ignoti nulla voluntas.* Nous avons donc produit chacun de ces actes sans aucune délibération préalable : nous les avons produits sans les avoir pensés; agir ainsi sans pensée préalable, c'est agir spontanément. L'acte spontané, c'est l'acte non pensé avant d'être fait et cependant fait avec intelligence; ce qui explique l'acte instinctif, lequel de sa nature est intelligent, mais d'une intelligence dont n'a pas conscience l'être qui le produit, parce qu'il ne l'a pas pensé avant de le produire. L'acte instinctif est permanent chez l'animal; il remplit sa vie tout entière; il ne fait qu'apparaître au début de l'existence humaine pour se transformer bientôt en acte réfléchi; car, en répétant les actes spontanés de sa vie primitive, l'homme apprend à les faire par lui-même, à les penser avant de les produire, ce qui les transforme en actes volontaires; vouloir, c'est agir, mais avec un élément de plus que dans l'acte spontané; cet élément nouveau, c'est la pensée de l'acte que l'on va produire antérieure à sa production. On a tort de ne comprendre ordinairement dans la catégorie des actes instinctifs que quelques actions corporelles, telles que celle par laquelle l'enfant fait mouvoir sa bouche comme une pompe aspirante pour sucer le lait qui doit le nourrir; tous les premiers actes de la pensée, de la raison, de l'intelligence, de la conscience, sont instinctifs; car ils sont produits avec intelligence sans avoir été préalablement médités; ils sont ce qu'ils doivent être au début de l'existence d'un être qui s'ignore et qui a besoin d'agir, et de bien agir pour vivre.

L'acte spontané, c'est l'acte produit avant d'être pensé;

et l'acte volontaire, c'est celui qui est pensé avant d'être produit. La pensée qui précède la volonté n'est pas la volonté ; elle en est un antécédent nécessaire, mais rien de plus. Vouloir, c'est prendre une résolution, une détermination : c'est se modifier soi-même intérieurement pour produire ensuite hors de soi une autre modification qui est ce qu'on appelle l'acte extérieur et qui se distingue de la première comme l'effet de la cause. L'acte consécutif à la volition, à la résolution n'est pas la volonté, mais l'accomplissement des ordres de la volonté. Des obstacles imprévus peuvent empêcher la volonté de réaliser sa détermination; ces obstacles ne l'atteignent pas elle-même; impuissante à exécuter, elle demeure toujours maîtresse de vouloir ce qu'elle veut, de se modifier à son gré; son empire est absolu dans le domaine de la conscience. Il ne faut donc pas confondre les actes qui accompagnent la volonté avec la volonté elle-même.

D'autres faits accompagnent ou précèdent la volonté sans se confondre avec elle; le désir, par exemple, qui est un phénomène purement sensible. Plus d'une fois nous désirons ce que nous ne voulons pas, et nous voulons ce que nous ne désirons pas : nos désirs, nous ne les faisons pas, nous les éprouvons; personne ne peut empêcher de naître en soi le désir d'être heureux, qui est le principe de tous les autres; mais ce que nous faisons, ce qui est à nous, ce qui vient de nous, ce sont nos volontés. Nous les faisons si bien qu'à notre gré nous les changeons, nous les modifions, nous y persistons ou nous les abandonnons. Elles sont si peu nos désirs, que toute notre vie n'est guère qu'un combat perpétuel entre ce que nous voulons et ce que nous désirons. Je désire le repos et je travaille. Je désire la vengeance et je pardonne. J'ai faim, j'ai soif et je m'impose la

privation du boire et du manger. Pour n'être pas les auteurs ou les premiers auteurs de nos désirs, nous n'en sommes pas moins responsables, en ce sens qu'il dépend de nous de les combattre, de leur céder ou de leur résister, de leur obéir ou de les vaincre. (1)

L'activité se manifeste par des effets analogues à sa nature, par des actes internes ou externes, les uns spontanés et les autres volontaires. Les actes spontanés occupent moins de place dans notre vie que les actes volontaires; on ne les rencontre guère qu'aux premiers jours de notre vie; ils ne sont cependant pas exclusivement renfermés dans cette première période de notre existence. Ce qu'on appelle mouvement soudain, élans, entraînement, inspiration, en un mot, tout ce qui sort de notre moi sans réflexion, est du domaine de la spontanéité : comme il y a des actions spontanées, il y a aussi des sentiments et des idées qui jaillissent spontanément du fond de notre âme. Certaines natures sont plus puissantes par la réflexion, d'autres par la spontanéité : les meilleures réunissent ces deux caractères.

De la Liberté.

La force interne, en tant qu'elle produit des actes, est active. En tant qu'elle en produit plus ou moins, elle est plus ou moins active. En tant qu'elle n'est ni contrainte, ni nécessitée, ni forcée à les produire, en tant qu'elle est exempte de toute coaction et de toute nécessité interne ou externe, elle est libre. La liberté et l'activité sont les deux

(1) L'une des grandes erreurs de Condillac et de son école est d'avoir confondu la volonté avec le désir : « *Je veux*, a-t-il dit, signifie je dé- » sire, et rien ne s'oppose à mon désir. » (*Logique*, p. 55.)

faces d'une même puissance qui est la force interne. L'affranchissement de toute coaction, de toute contrainte intérieure et extérieure, (1) est l'essence de la liberté et aussi de la volonté. La volonté est, avant tout, une force, une puissance active, créatrice, se portant d'elle-même au mouvement, à l'action; se modifiant, se transformant à son gré en bien ou en mal; avec la liberté, elle ne fait que ce qu'elle veut, elle est exempte de contrainte; mais avec la liberté seule, elle ne serait pas ce qu'elle est, une énergie qui s'épanche sans cesse en une production inépuisable d'actes internes ou externes.

La liberté est progressive. Il y a de la liberté dans l'acte spontané, il y en a davantage dans l'acte volontaire. Une puissance qui s'impulsionne elle-même est libre; elle possède la première de toutes les libertés, celle qui consiste à ne pas dépendre d'une autre volonté pour passer du repos à l'action. Je dis la première de toutes, parce que c'est sur elle, et sur elle seule que se greffent toutes les autres. Otez l'impulsion personnelle, que reste-t-il? Une puissance qui, n'ayant plus l'initiative du mouvement, cesse d'être active pour descendre au rang des choses inertes.

L'acte volontaire renferme l'activité qui se trouve dans l'acte spontané avec un élément de plus, l'intervention de la pensée. — La pensée, de même qu'elle ajoute à l'activité,

(1) Je dis affranchissement de toute contrainte interne et externe, mais non pas de toute loi et de toute règle; car l'absence de toute loi et de toute règle c'est la licence, ou autorisation de tout faire; autorisation qui engendre la tyrannie chez les plus forts, la servitude chez les plus faibles, et devient pour tous le règne exclusif de la force à la place du règne de la règle, de la loi, du droit qui assure à tous, non la liberté de tout faire, mais la liberté de faire tous les actes bons, tous les actes légitimes, tous les actes qui sont de nature à assurer la prospérité morale et matérielle de tous les membres d'une société.

ajoute aussi à la liberté. Son interposition permet au moi de se poser en face de l'acte qu'il va produire, de l'examiner sous ses diverses faces, et de le vouloir en connaissance de cause; elle lui permet de placer un intervalle entre la conception et la détermination, entre la volition et l'exécution. Or, un acte examiné et pensé avant d'être voulu, et voulu plus ou moins longtemps avant d'être réalisé, est plus libre que celui qui est fait et voulu soudainement sans réflexion préalable. Du moment que plusieurs facultés concourent à la production d'un acte, le moi y met plus du sien; il se le rend plus personnel; il se l'approprie davantage; il en est plus responsable. Aussi toutes les législations font-elles une différence entre l'acte accompli sans réflexion et l'acte fait en pleine connaissance de cause.

Il résulte de l'intervention de la pensée dans l'acte volontaire une autre extension de la liberté. Cette extension c'est la faculté pour le moi de comparer, avant d'agir, les avantages et les inconvénients, les profits ou les dangers, le côté louable ou le côté blâmable des actions qu'il se propose de faire; et cette comparaison faite, la facilité de choisir, de préférer le parti qui lui semble le meilleur; car une force qui se sait, qui se connaît, qui, avant d'agir, pèse le pour et le contre, qui délibère, qui choisit, est plus libre, ou mieux, exerce sa liberté sur une plus grande échelle, que celle qui franchit tous ces actes préliminaires pour aller droit à l'action. (1)

La faculté de choisir agrandit la liberté sans l'épuiser; car, après avoir choisi et préféré d'après les indications de

(1) L'action de d'Assas, pour être soudaine, n'en était pas moins libre et méritoire; elle était l'effet d'une habitude délibérée et réfléchie dans son principe.

la raison et de la conscience, ou des calculs de la prudence, le moi demeure encore maître d'agir et de vouloir conformément ou contrairement à ces indications; (1) il n'est pas lié par les décisions de son choix, il peut aller contre, il n'y va que trop souvent. Nous voyons le bien et nous faisons le mal :

...... Video meliora proboque;
Deteriora sequor......

Cette puissance de faire le contraire de ce que l'intelligence et la raison nous montrent comme étant le meilleur fait partie de la liberté, mais n'est pas la liberté dans sa force; c'est, au contraire, la liberté dans sa faiblesse; car il y a deux choses dans la liberté, l'exercice de la puissance de bien faire qui implique énergie et courage, et l'exercice de la puissance de mal faire qui implique faiblesse et pusillanimité.

La liberté grandit, ainsi que nous venons de le voir, par ses relations avec la pensée; elle grandit en s'éclairant, et d'autant plus qu'elle s'éclaire davantage. Elle grandit encore par ses relations avec la sensibilité : si la pensée, suivant qu'elle est aveugle ou éclairée, la conseille bien ou mal, et lui permet de se mouvoir avec plus ou moins d'étendue; les passions, les penchants, les désirs, les instincts, les tendances de toute nature qui se rattachent à la sensibilité, par leurs sollicitations en sens contraire, les unes vers le bien, les autres vers le mal, lui fournissent l'occasion de déployer sa force sous un nouvel aspect. Pour n'être pas asservie par les passions qui s'efforcent de l'entraîner à leur suite, pour résister à leurs influences impérieuses ou séductrices, elle a

(1) Prétendre que le moi est lié par les décisions de son choix, qu'il ne peut vouloir autre chose que ce qu'il a jugé le meilleur, c'est le système connu sous le nom de *déterminisme :* Leibnitz a partagé cette erreur. Le système contraire s'appelle l'*indéterminisme*.

besoin d'énergie, de courage; elle a besoin de faire effort pour sortir victorieuse de la lutte engagée avec les passions : C'est alors que s'éveille et qu'éclate en elle une nouvelle énergie, un nouveau déploiement de sa force, la faculté de résister aux passions, la faculté de les vaincre, de les dompter. La résistance aux passions peut s'élever jusqu'à l'héroïsme, parce que de tous les ennemis à vaincre, le plus dangereux et le plus difficile à dompter est l'ennemi intérieur. Comme la pensée, la sensibilité contribue donc à exciter le développement de la liberté.

Jusqu'à ce moment, la liberté, telle que nous venons de l'expliquer, comprend : — la liberté d'impulsion personnelle; — la liberté des déterminations spontanées; — la liberté des déterminations volontaires; — la liberté de choix, de préférence, de délibération; — la liberté de combattre et de vaincre les passions. Est-elle renfermée tout entière dans ces divers éléments? Non : après avoir choisi, après avoir délibéré, après avoir préféré, après avoir voulu, il reste à exécuter. Cette exécution a lieu par l'action de nos facultés mentales, ou de nos facultés organiques, ou des unes et des autres à la fois. Le concours de ces diverses facultés à la mise en exécution des volontés du moi est ce qu'on appelle la liberté physique; expression défectueuse, parce que cette liberté comprend plus que le concours des facultés organiques; elle comprend aussi l'action des facultés mentales.

Il ne faut pas confondre la liberté de volition avec la liberté d'exécution. L'oppression, la violence, les maladies, les infirmités nous enlèvent plus d'une fois la liberté d'exécution; les mêmes causes empêchent ou suspendent le mouvement des facultés mentales; car j'ai beau vouloir continuer un travail intellectuel, la lassitude de mon intelli-

gence ou toute autre cause analogue peut m'en empêcher. Nous avons tous plus de volonté que de puissance. Notre liberté de vouloir va plus loin que notre liberté de faire. Mais la liberté de vouloir a beau être désarmée de ses moyens d'exécution, elle n'en continue pas moins de vouloir ce qu'elle veut; aucune entrave ne la gêne; aucune tyrannie ne peut l'atteindre; inviolable dans son for intérieur, elle se rit de tous les efforts tentés pour l'asservir. Sous les verroux, comme en plein air, elle veut ce qu'elle veut; à son gré, elle se fait artisan de vice ou de vertu, innocente ou coupable; et cela par la seule intention, par le seul désir, par la seule volonté de bien ou de mal faire.

Les plus graves erreurs sur la question de la liberté sont venues de la confusion des deux choses que nous venons de distinguer. Hobbes et Helvétius (1) nous disent : « L'homme » libre est celui qui n'est pas chargé de chaînes. » D'autres nous disent : « La liberté, c'est la puissance de faire ou de » ne pas faire. » Même erreur de part et d'autre. Nous pouvons être privés de la puissance de faire; nous pouvons être chargés de chaînes, sans perdre la vraie liberté, la liberté qui nous fait bons ou méchants, la liberté de consentir ou de nous refuser aux actes intérieurs ou extérieurs qu'une force physique plus grande que la nôtre essaie de nous imposer. Si un acte de violence matérielle nous force à faire ce que nous ne voulons pas, nous nous relevons de cette apparente défaite par ces paroles du poète : « *Juravi*

(1) « L'homme libre est l'homme qui n'est ni chargé de fers, ni dé- » tenu dans les prisons, ni intimidé, comme l'esclave, par la crainte des » châtiments. » (*De l'Esprit*, t. I, p. 156.)

Libertas, ut eam definiamus, nihil aliud est quam absentia impedimentorum motus; ut aqua vase conclusa, ideo non est libera, quia vas impedimento est ne fluat, quæ fracto vase liberatur. (De Imperio, *cap. IX, p.* 156.)

» *lingua, mentem injuratam gero.* Mes organes ont obéi ;
» ma volonté s'est maintenue indépendante. »

La liberté, comme on le voit, compte plusieurs degrés. Elle apparaît d'abord dans l'acte spontané ; elle grandit dans l'acte volontaire ; elle s'élargit dans l'acte délibéré ; elle se découvre sous une nouvelle face, elle décèle une nouvelle énergie dans la résistance qu'elle oppose aux passions, dans le triomphe qu'elle obtient sur elles ; elle s'achève et se complète par la liberté d'exécution. Et elle se fait enfin liberté parfaite par le bon usage qu'elle fait d'elle-même, par la conquête de toutes les vertus, par le retranchement de tous les vices : elle atteint alors à la liberté des enfants de Dieu qui est l'affranchissement de la pensée même de mal faire.

Il suit de cette pluralité de degrés qu'on trouve dans la liberté qu'il y aurait erreur à la placer tout entière dans un seul de ces degrés. C'est la faute qu'a commise l'auteur des *Leçons de Philosophie* (M. Laromiguière), (1) quand il a dit : « La liberté, c'est la puissance que nous avons de » vouloir ou de ne pas vouloir *après délibération,* » ce qui veut dire qu'antérieurement à la délibération il n'y a pas de liberté. Erreur manifeste ; il y en a moins dans nos actions indélibérées, mais il y en a toujours ; car nous sommes les maîtres de délibérer ou de ne pas délibérer. Par la délibération nous exerçons plus complétement notre liberté ; nous ne commençons pas à l'avoir : l'essence première de la liberté n'est pas la délibération, mais l'affranchissement de toute contrainte. Le mouvement produit sous l'influence de notre propre impulsion, ou le *vis sui motrix* de Thalès, c'est le commencement de la liberté.

(1) « La liberté est le pouvoir de vouloir et de ne pas vouloir après » délibération. » (Tome I, p. 110.)

La liberté a des limites. Si nous sommes les maîtres de vouloir et de faire certaines choses, nous ne le sommes pas de sentir et de penser tout ce que bon nous semble; s'il y a des souffrances que nous acceptons volontairement, que nous nous imposons, ou au devant desquelles nous allons, il en est aussi qui nous atteignent malgré nos efforts pour leur échapper. Nous les subissons malgré nous, nous ne sommes pas libres de ne pas les subir.

Nous sommes libres d'accorder ou de refuser notre attention à la parole du maître qui nous enseigne; cette attention accordée et sa parole comprise, nous ne sommes pas les maîtres de croire ou de ne pas croire ce qu'il nous dit. La vérité, une fois démontrée, une fois rendue claire et manifeste, une fois comprise par notre esprit, nous fait violence; elle pénètre en nous malgré nous; nous ne pouvons lui fermer la porte de notre entendement. Il fallait bien qu'il en fût ainsi, sans cela l'homme aurait pu faire table rase dans sa pensée, en bannir toute vérité, accomplir en lui un véritable suicide intellectuel.

La liberté de s'impulsionner soi-même, la liberté de vouloir, la liberté de choisir, la liberté de résister à ses passions, et la liberté de mettre à exécution ses volontés, prises ensemble, constituent la liberté qui a été départie à tous les hommes et qu'il dépend de chacun d'eux d'étendre, d'agrandir, de développer par le travail, et surtout l'habitude d'en faire un bon usage. Ce qu'on appelle la liberté civile, la liberté politique, la liberté religieuse, la liberté de penser, ou mieux, la liberté d'examen, ce sont autant de nouveaux rameaux ajoutés au tronc primitif de la liberté première ou fondamentale qui est le *vis sui potens, sui motrix et sui conscia :* c'est la même puissance agrandie, déployée, exercée sur une plus grande échelle; car toute

liberté vraie est élargissement de la vie de l'homme, agrandissement de sa puissance pour faire le bien; il n'en est pas une qui ne l'affranchisse de quelque entrave, de quelque servitude, de quelque compression exercée sur son être, de quelque lien qui l'attachait au vice, à l'ignorance, ou à l'erreur.

Démonstration de la Liberté.

Tout ce que nous connaissons, nous le connaissons ou par vision directe, intuition, évidence, observation; ou par raisonnement; ou par le témoignage de nos semblables. Il ne faut pas oublier qu'il y a une évidence des sens, une évidence de conscience, une évidence de raison; qu'il y a un raisonnement par induction et déduction dans le domaine des faits externes, des faits internes, et des vérités absolues; et que la parole des autres hommes peut nous enseigner des vérités de chacun de ces trois ordres. Notre esprit n'a pas une idée qui ne dérive de l'une de ces trois sources. Or, ces trois moyens de connaître se réunissent pour nous certifier que nous sommes libres.

D'abord nous sentons, nous voyons en nous-mêmes notre liberté comme nous y voyons, comme nous y sentons notre existence. Nous savons que nous pensons, que nous souffrons, que nous jugeons, que nous raisonnons, par la conscience ou la vision intérieure que nous avons de ces faits : c'est de la même manière que nous savons que nous sommes libres. Si nous ne sentions pas notre liberté s'agiter au fond de notre être, où serait le raisonnement capable de nous en convaincre? Comment nous démontrer la présence dans notre âme d'une faculté que l'œil interne n'y rencontrerait pas? Le premier juge, le premier témoin des facultés intérieures dont

nous avons été doués, c'est le sens interne ou le sens qui voit au dedans; si sur la question de la liberté il ne nous avait jamais instruits, nous en serions encore à trouver et le mot et la chose. C'est du sentiment même que nous en avons, que nous en est venue la pemière notion. Soumis à l'empire de la fatalité, nous nous serions sentis ce que nous étions, des esclaves courbés sous une main de fer; si nous sentons le contraire, c'est parce qu'au lieu d'être esclaves, nous sommes libres. D'où vient, dira-t-on alors, si cette vérité est sentie par tous les hommes, qu'elle rencontre tant d'antagonistes? On a répondu avec raison, d'abord que toute négation extérieure prononcée par les lèvres n'a pas toujours l'assentiment de la conscience; ensuite que le fatalisme est un oreiller bien doux pour les passions : il les excuse, il les absout d'une manière si complète, qu'il n'est pas étonnant qu'il ait rencontré tant d'apologistes : les vices du cœur engendrent les sophismes de l'esprit.

Quelle voie plus sûre de certitude dans le domaine des faits que l'expérimentation? Eh bien! je puis encore, par cette voie, vérifier si je suis libre ou non. Au moment de faire une action j'expérimente en moi s'il dépend de ma volonté de la faire ou de ne pas la faire; d'y consentir ou de m'y refuser; je viens de la commencer, je la suspends; je la reprends, je l'abandonne encore; je la reprends de nouveau, je l'achève ou je la laisse inachevée : en agissant ainsi, si pendant ce travail je me sens libre, puis-je révoquer en doute la réalité de mon libre arbitre? Le doute aurait beau se présenter sur mes lèvres, la conviction serait au fond de ma conscience; je ne puis désavouer ma liberté dès que je la sens permanente au fond de mon être. Or, ce sentiment ne manque à personne.

En second lieu, au témoignage si décisif de la conscience

en faveur de la liberté, se joint l'autorité du raisonnement. Au nombre des idées morales reçues, acceptées de tous les hommes, figurent en première ligne les idées de loi, de devoir, d'obligation, de faute, d'approbation, d'improbation, d'estime, d'admiration, de satisfaction morale, de remords, de honte, de regret, de repentir, etc. Eh bien! analysez, décomposez chacune de ces idées, et tâchez, si vous le pouvez, de vous en rendre compte, sans faire intervenir la notion de liberté. Vous avez fait une action, vous en éprouvez un vif regret, un profond repentir : pourquoi ce repentir? Sans doute parce que vous vous rendez ce témoignage intérieur, que vous pouviez ne pas la faire; que vous n'y avez été ni contraint, ni forcé : mais qu'est-ce donc, au moment où l'on agit, que l'absence de toute contrainte, de toute violence externe et interne, si ce n'est la liberté? Tous les jours cette parole est sur nos lèvres ou au fond de notre conscience : *C'est ma faute.* Parler ainsi, n'est-ce pas s'avouer à soi-même sa liberté?

Nous sommes des êtres sociables; nous vivons tous en société et toujours sous l'empire de quelque loi. Toute loi ordonne ou défend; mais à qui peut-on adresser une injonction ou une défense? Ordonne-t-on à l'eau de couler dans le sens de sa pente, à la pierre de graviter vers le centre de la terre? Elles ne peuvent ni l'une ni l'autre agir autrement. Un ordre et une défense n'ont de sens que tout autant qu'ils s'adressent à un être capable d'obéir ou de désobéir. Et cette capacité de faire ou de ne pas faire ce qui est ordonné, que toutes les lois supposent dans ceux auxquels elles s'adressent, n'est-ce pas la liberté elle-même? Ne me parlez donc plus de devoir, d'obligation, de règle inviolable et sainte; ces mots n'ont plus de sens si je ne puis faire que ce que je fais. Soyez conséquents, supprimez les

mots de *devoir* et de *loi*, ou reconnaissez que vous êtes libres.

Nous sommes pleins d'admiration pour la mort d'un Régulus, d'un Léonidas, pour le dévouement d'un Eustache de Saint-Pierre, pour la vie tout entière d'un saint Vincent de Paul; les paroles nous manquent pour exprimer et notre amour et nos hommages; qui, plus qu'eux, a bien mérité de l'humanité? Dans notre enthousiasme nous leur dressons des statues. Nous déposons des couronnes sur leurs fronts; mais pourquoi tous ces témoignages de reconnaissance, si leur bonté n'a pas été autre que celle de l'arbre qui nous donne de bons fruits, que celle du soleil qui nous réchauffe de sa lumière, que celle de la rosée qui fertilise nos champs? Quel n'est pas notre délire? Que ne rendons-nous alors les mêmes honneurs à tous les agents bienfaisants de la nature? Ou détruisons toutes ces marques de notre reconnaissance, ou confessons que l'homme est un être libre, un être qui sciemment et volontairement se fait agent de crime ou de vertu.

En face de l'assassin et de la victime, pourquoi réservons-nous à l'un notre indignation, à l'autre notre sympathie? Quoi de plus injuste que cette différence de sentiment, si tous les hommes sont mus par une force irrésistible qui les entraîne fatalement au bien ou au mal? Conséquents avec leurs principes, les *fatalistes* ne devraient-ils pas demander pour tous les malfaiteurs l'hôpital ou l'échafaud en place d'une maison de correction? Car un tel asile suppose la possibilité de corriger l'être dépravé; et cette possibilité implique à son tour la liberté. — De quel droit, quand on nie le libre arbitre, oser punir l'homme qui a fait le mal? Simple instrument du crime, n'est-il pas aussi innocent que l'arme qui lui a servi à frapper? Le crime qu'on lui impute n'est

pas son crime, c'est l'œuvre de son tempérament, l'œuvre fatale de son organisation. S'attaque-t-on à la pierre qui blesse en tombant, à l'idiot, à l'aliéné, qui frappent en aveugles? Eh bien! dans le système fataliste, tout méchant est semblable à l'idiot, à la pierre, à l'aliéné; ses fautes ne sont que des malheurs analogues à ceux qui sont occasionnés par la foudre, la grêle, ou la tempête.

Enfin, le témoignage unanime de tous les peuples confirme la double autorité de la conscience et du raisonnement. Où est le peuple qui n'ait pas admis une autre vie, et, dans cette autre vie, des récompenses pour les bons et des punitions pour les méchants? Où est le peuple qui n'ait pas eu ses lois, ses juges, ses tribunaux, et qui n'ait pas soumis à ces tribunaux le jugement des bonnes et des mauvaises actions pour en faire supporter la responsabilité à leurs auteurs? Où est le peuple qui, dans sa langue, n'ait pas spontanément témoigné de sa foi vive et profonde à la liberté? Ne trouve-t-on pas dans tous les idiomes des verbes *actifs* et des verbes *passifs?* Et si les uns expriment cette situation où nous nous sentons modifiés par une force qui n'est pas la nôtre, les autres n'expriment-ils pas cet état tout différent où nous nous sentons modifiés par notre propre énergie? Partout on parle *du mien et du tien;* mais quel est donc le premier *mien,* quelle est la première des propriétés, si ce n'est celle de nos actions? Et à quel titre nos actions sont-elles nôtres, si ce n'est parce qu'elles viennent de nous, parce que nous en sommes le principe, la cause efficiente et initiante, et, par suite, la cause libre et responsable? On a beau faire abstraction de l'idée de liberté, elle revient sans cesse avec chacune de nos idées, avec chacun de nos sentiments qui l'impliquent plus ou moins, parce qu'elle est le fond sur lequel repose notre vie tout entière.

Maintenant, comment expliquer cet accord de toutes les nations à se dire libres? Se sont-elles méprises, se sont-elles fait illusion? Se sentant esclaves, ont-elles voulu par orgueil s'attribuer ce qu'elles n'avaient pas, la liberté? Mais où auraient-elles pris l'idée d'un semblable attribut? La liberté n'existant nulle part, ni en elles, ni hors d'elles, d'où aurait pu leur en venir le premier soupçon? L'auraient-elles inventée? Mais l'esprit humain, dans ses inventions les plus fécondes, fait-il autre chose que modifier, changer, altérer, combiner des éléments donnés par la réalité? Avec un homme et un cheval, il crée un centaure; mais il ne crée pas les éléments qu'il combine; il les prend en lui ou hors de lui. Si donc nulle part, ni en lui, ni hors de lui, il n'avait rencontré le type de la liberté, il serait encore à en trouver et le mot et l'idée. L'homme n'a donc parlé de liberté que parce qu'il l'a trouvée dans son âme. L'accord unanime de tous les peuples en faveur de la liberté doit donc être considéré comme l'expression spontanée d'un sentiment que chacun trouvait en lui-même : *Unanimis populorum consensio naturæ lex putanda est.*

Objections et Réponses.

On oppose à la liberté l'influence du tempérament, des passions, des penchants, des habitudes, des motifs qui déterminent nos actions, et enfin la prétendue incompatibilité de la prescience divine avec la libre détermination de nos actes.

C'est le tempérament, dit-on, qui décide de nos vices et de nos vertus; un tempérament flegmatique nous rend calmes et paisibles; un tempérament sanguin, affectueux, expansifs, sociables, bienveillants; un tempérament bilieux,

sombres, haineux, vindicatifs, mélancoliques. Nous sommes, dit-on, ce que nous fait l'organisation.

— Il y a des hommes, en effet, qui sont ce que les fait leur organisation, c'est-à-dire qui se laissent gouverner par leur tempérament, par les passions, par les penchants qui naissent de ce tempérament; mais il y en a aussi qui maîtrisent et leur tempérament, et les passions, et les penchants qui en naissent; il y en a qui savent commander à leurs sens, à leur corps; et à cause de cet empire qu'ils exercent sur eux-mêmes, ils ne portent pas le même nom que les premiers. On les range dans la catégorie de ces hommes courageux qui, en face d'un obstacle, font appel à l'énergie secrète qui est dans leur âme, et y trouvent assez de force pour lutter et vaincre. Les autres, on les met au rang de ces soldats pusillanimes qui, au jour du combat, refusent l'effort que demande la victoire, et allèguent pour excuse de leur lâcheté une prétendue impuissance qui n'est que leur mauvais vouloir. — Je ne prétends pas dire pour cela qu'il suffit toujours à l'homme d'un *je veux*, pour maîtriser ses passions; je dis seulement qu'il le peut toujours, s'il consent à user des moyens, à profiter des secours qui sont à sa disposition; car, la plupart du temps, son histoire est celle d'un homme qui déclare ne pouvoir marcher, et ne peut marcher en effet, mais faute de vouloir s'appuyer sur un bâton placé sous sa main qui l'aiderait dans sa marche; ce bâton, c'est l'assistance journalière qu'il trouve, quand il le veut, dans la culture de ses facultés supérieures, dans la lecture d'un bon livre, dans le contact des sociétés honnêtes, et dans une élévation fréquente de sa pensée vers l'auteur et le principe de son être.

A celui qui après avoir fait le mal allègue, pour se justifier, la force de ses habitudes, il faut répondre : Captif ima-

ginaire, secoue tes chaînes; elles tomberont quand tu le voudras : ta prison, c'est toi qui l'as construite; la clef qui doit l'ouvrir, tu la portes dans ta main. Aucune habitude ne se forme en nous sans le concours de notre volonté; ce concours, après l'avoir accordé, il dépend de nous de le retirer et de rompre ainsi les premiers liens formés par une habitude. S'il y a une époque de notre vie où nous recevons nos habitudes plutôt que nous ne les formons, il y en a une aussi où, devenus maîtres de nous-mêmes, nous pouvons les changer, les modifier, les remplacer par d'autres, et reconquérir ainsi tous les droits de notre indépendance.

La vraie cause de nos actions, au dire des *fatalistes*, réside dans l'influence des motifs qui nous sollicitent. Ces motifs se font-ils équilibre, nous demeurons indécis; y en a-t-il un qui l'emporte sur les autres, nous cédons à son impulsion, parce qu'elle est la plus forte; semblables à une balance, nous inclinons toujours du côté où se trouve le poids le plus fort. — La balance à laquelle on peut comparer notre liberté n'est pas celle qui demeure en suspens sous la pression de deux poids égaux, ou qui toujours penche du côté du poids le plus fort; mais bien celle qui incline du côté que bon lui semble, quel que soit le poids qui la sollicite en sens contraire. J'ai beau être sollicité par l'honneur, l'intérêt, le devoir, la conscience, la puissance de ces motifs, toute grande qu'elle est, ne va pas jusqu'à me subjuguer, jusqu'à me contraindre. En y regardant de près, je vois que le vrai motif qui me détermine est ma volonté. S'il m'arrive de tenir compte des considérations tirées de l'intérêt, de l'honneur, du devoir, de la conscience, c'est que je le veux bien; car je suis maître, si je le veux, d'agir contre mon intérêt, mon honneur, mon devoir : ma liberté va jusque-là. Si je m'en abstiens, c'est que je ne sens nul-

lement le besoin de me démontrer à moi-même ma liberté par l'abus de ma liberté. Dans l'hypothèse où nous serions invinciblement déterminés par la puissance des motifs, et conséquemment par le motif le plus fort, nous ne ferions jamais que ce qu'il y aurait de meilleur et de plus utile à faire : en est-il ainsi? Tous les jours, tout en connaissant le bien, ne faisons-nous pas le mal? Le joueur qui court apporter son dernier écu sur une table de jeu ne sait-il pas qu'il court à sa ruine? Le sachant et le voulant, ne faisons-nous pas notre mal? Donc nous ne sommes pas maîtrisés par l'influence des motifs.

La liberté, dit-on enfin, n'est-elle pas incompatible avec la prescience divine? — Pour mon compte je ne vois pas cette incompatibilité. Prenez un être le plus libre possible, doué au plus haut degré de la faculté de choisir, de préférer, de délibérer; supposez-le, pendant toute la durée de sa vie, en présence d'un témoin dont le regard infaillible et souverainement pénétrant aperçoit toutes ses volontés, même les plus intimes, les plus secrètes. Pour être aperçus de ce témoin, les actes de sa volonté en seront-ils moins libres? Qu'y aura-t-il de nouveau? Rien que ceci, c'est que tous les actes de sa vie se réfléchiront dans la pensée de ce témoin comme dans un miroir fidèle, et tellement fidèle que, s'il était donné d'y lire, on pourrait deviner et prédire à coup sûr chacun des actes de sa vie, et même affirmer qu'il n'agira pas autrement qu'il n'y est écrit, sans qu'il soit pour cela moins libre. Pourquoi? Par la raison que cette image étant copiée fidèlement sur les déterminations libres de sa volonté, dire qu'il ne fera pas autre chose que ce qui y est écrit, c'est comme si l'on disait qu'il ne fera pas autre chose que ce qu'il aura voulu faire; puisque ce n'est pas l'image qui détermine d'avance les actes de sa vie,

mais qu'au contraire ce sont les actes de sa vie qui, se réfléchissant dans le miroir, en déterminent l'image. Eh bien! ce miroir fidèle, c'est la prescience divine elle-même qui voit toutes les actions futures de l'homme; mais qui les voit telles que l'homme les pense, les conçoit et les veut librement, sans y rien changer; car si en les touchant de son regard elle les changeait, elle ne serait plus ce qu'elle est et ce qu'elle doit être nécessairement, une vision exacte et fidèle, la plus exacte et la plus fidèle de toutes, puisqu'elle est celle d'un être souverainement parfait; or, une vision souverainement fidèle reproduit les choses telles qu'elles sont, sans leur faire subir aucune altération.

A ce compte, dira-t-on, les choses prévues sont indépendantes de la prévision divine. Oui, elles en sont indépendantes quant à leur libre détermination. Les choses prévues, ainsi que l'indique leur nom, ne sont pas faites par la prévision divine; elles en sont seulement l'objet : elles ne peuvent échapper à son regard, en ce point elles en dépendent; elles sont vues, et nécessairement vues d'avance, mais elles sont vues telles qu'elles sont, avec une fidélité si grande qu'au lieu de dire : La volonté n'est pas libre d'agir autrement que ne l'a prévu la prescience divine; il faut dire : La prescience divine n'a pas été libre de voir les choses autrement qu'elles n'ont été conçues et arrêtées par la volonté de l'homme.

Dieu ne prévoit-il pas ce qu'il fera, et parce qu'il le prévoit est-il nécessité à le faire? Et parce qu'on peut dire de lui qu'il n'agira pas autrement qu'il n'a prévu, en est-il moins libre? Non; et comment? C'est qu'il a prévu juste ce qu'il voudra faire; c'est qu'entre plusieurs manières d'agir possibles et acceptables par sa volonté il a vu, sans se tromper, celle qui obtiendra sa préférence. — Il en est de

même à notre égard. Entre les diverses manières dont notre volonté peut se déterminer, Dieu, par sa prescience qui est son omniscience, voit, sans se méprendre, quel sera le parti que nous prendrons, à quelle décision finale et dernière nous nous arrêterons; et dès lors la formule des fatalistes : *Nous ferons nécessairement ce que Dieu a prévu,* doit être remplacée par celle-ci : Nous ferons certainement, mais sans contrainte, ce que Dieu aura prévu, parce qu'il aura vu lui-même infailliblement et certainement ce que nous voudrons, et de la manière dont nous le voudrons, sans que sa prescience y apporte aucun changement.

TROISIÈME SECTION.

THÉORIE DE L'AME.

Il n'y a pas seulement en nous des phénomènes psychologiques, des facultés auxquelles se rapportent ces phénomènes; il y a aussi un être dans lequel se réunissent les facultés, un être qui s'en sert, qui les fait mouvoir, qui les dirige. Cet être c'est le *moi;* l'existence du moi pensant, voulant et sentant, n'est contestée de personne; mais on se demande quelle est sa nature intime : est-il âme ou corps, esprit ou matière? C'est là le problème que la troisième partie de la psychologie a pour objet de résoudre. — La solution en est plus facile qu'on ne pense. La nature intime d'un être n'est pas un mystère impénétrable; il est des moyens sûrs de la découvrir.

La nature d'un être se dévoile d'elle-même par la mise en dehors de ce qui est caché en lui : cette mise en dehors c'est l'exhibition, la manifestation de ses propriétés, de ses

facultés, manifestation qu'on appelle à bon droit un véritable rayonnement de sa substance; car tout être est nécessairement homogène à ses modes. Un être manifeste-t-il sa vie par des propriétés exclusivement matérielles, on doit dire qu'il est matière par son essence; la manifeste-t-il par des facultés immatérielles? On doit dire qu'il est âme. Et s'il la manifeste à la fois et par des facultés matérielles et par des facultés immatérielles, on doit dire qu'il réunit en lui une double nature, qu'il est âme et corps tout ensemble. — C'est à la lumière de ces principes que se résout le problème de la nature de l'être qui pense, veut et sent en nous.

Ces préliminaires établis, toute la question se réduit à savoir s'il y a en nous des facultés, des propriétés matérielles ou immatérielles, ou si les unes et les autres s'y rencontrent à la fois. — Qu'il y ait en nous des propriétés, des facultés organiques ou matérielles, telles que la locomotion, la respiration, l'alimentation, l'étendue, la longueur, la largeur, la profondeur, etc., c'est un fait de toute évidence. Y a-t-il aussi en nous des facultés inorganiques insaisissables aux sens, invisibles, impalpables, intellectuelles, spirituelles? Pour le savoir, il suffit de jeter les yeux sur la pensée, la volonté et le sentiment.

On divise, on dissèque un muscle, un nerf, une artère; divise-t-on, dissèque-t-on aussi un sentiment de peine ou de plaisir, de joie ou de tristesse, de crainte ou d'espérance, d'amour ou de haine? — On mesure, on pèse tout ce qui est matière; peut-on aussi mesurer et peser une idée, une perception, une notion, une conception? — On prend la moitié, le tiers, le quart d'un tout matériel; prend-on aussi la moitié, le tiers, le quart d'une idée, d'une pensée, d'une volonté? En un mot, y a-t-il au monde quelque chose de

plus évident que l'immatérialité de nos idées, de nos volontés, de nos sentiments? Si jamais vérité fut palpable, n'est-ce pas celle-là? Donc, puisque d'une part il n'y a pas de manière d'être sans être, et qu'à ce titre la pensée, la volonté, le sentiment, impliquent et démontrent un être pensant, voulant et sentant; et d'un autre côté, puisque tout être manifeste sa nature intime par la nature de ses propriétés, de ses facultés, et que la pensée, la volonté, le sentiment, sont des facultés immatérielles, n'est-il pas démontré autant qu'une chose peut l'être, n'est-il pas établi que le principe auquel aboutissent la pensée, la volonté, le sentiment, est un principe immatériel, une âme, un esprit?

Est-ce connaître l'âme, dit-on, que de ne savoir d'elle que cette seule chose : qu'elle n'est pas matérielle? — Je réponds : Ce n'est pas la connaître autant qu'elle est connaissable; ce n'est là qu'un commencement de connaissance; mais ce commencement n'exclut pas une connaissance plus étendue, telle que celle qui résulte de l'étude de ses diverses facultés; or, nous savons de l'âme tout ce que nous savons de ses facultés.

Ainsi, nous savons de l'âme qu'elle est active, pendant que la matière est inerte; nous savons de l'âme qu'il lui suffit d'un *je veux* pour donner l'impulsion à tous les organes : ce que la matière ne peut faire. — Nous savons de l'âme qu'elle est libre, qu'elle n'obéit qu'à ses propres impulsions, qu'elle ne fait que ce qu'elle veut; la matière, au contraire, va comme on la pousse; elle reçoit, elle ne choisit pas la direction qu'on lui donne; l'atome n'est pas libre de se prêter ou de se refuser à une impulsion donnée.

Nous savons de l'âme que c'est elle qui se souvient, qui juge, qui raisonne, qui compare, qui croit, qui espère, qui aime, qui prie, qui adore, qui fait le bien, qui fait le

mal, qui répare et expie ses fautes : or, aucune de ces opérations ne peut être attribuée à la matière ; car elles impliquent toutes, liberté, activité, volonté ; attributs qu'exclut l'inertie de l'être matériel : une substance matérielle comparant, jugeant, se souvenant, présenterait un phénomène tout à fait inintelligible ; car les atomes dont elle serait formée, s'usant comme tous les autres par le frottement, et étant à tout instant remplacés par d'autres, les nouveaux venus, étrangers à une opération déjà commencée, ne sauraient la continuer avec intelligence.

Les éléments dont chaque corps est formé se combinent de mille manières différentes ; et par ces combinaisons ils donnent naissance à ce qu'on appelle de nouveaux corps ; mais ils n'augmentent jamais en nombre ; ils n'ont pas le don d'en produire de nouveaux ; la matière n'est ni féconde, ni productive.

L'âme, au contraire, est un principe d'une fécondité inépuisable ; c'est de son fond que jaillissent à tout instant ces flots d'idées, de volontés, de sentiments qui composent la vie de chaque homme, de chaque peuple, de l'humanité tout entière. De quelle autre source que des inspirations de l'âme sont venus et les arts, et les sciences, et les législations? N'est-ce pas de l'âme, et de l'âme seule que sortent toutes les nobles émotions du cœur, et « la sympathie » si franche dans son expression, et la pitié qui fait de » la douleur d'autrui sa propre douleur, et le dévouement » qui se sacrifie sans examen et sans condition, et l'amour » qui se donne sans rien demander en échange, et l'espé» rance si souvent déçue et toujours si vivace ; et la foi faite » pour croire, et plus assurée que la certitude? »

La matière est un agrégat de parties ; chacune de ces parties est elle-même un agrégat de parties plus petites ; et

celles-ci se composent à leur tour de parties plus petites encore, et toujours ainsi, sans que l'on rencontre jamais l'atome qui n'a pas de parties. Il n'est pas toujours donné à la main de l'homme de compter et de séparer les parties qui entrent dans la composition d'un tout matériel : ou elles sont trop exiguës pour être saisies par ses instruments, ou elles sont unies entre elles par une force de cohésion qu'il ne peut vaincre; mais la multiplicité des éléments dans le plus petit des éléments n'en est pas moins la loi constante de la matière, ainsi que l'attestent les expériences de la physique sur sa divisibilité.

Dans la pensée au contraire, ainsi que dans la volonté et le sentiment, il n'existe ni atomes, ni molécules, ni éléments, ni parties grandes ou petites; tout est un, simple, indivisible; et, par suite, l'âme qui est leur principe commun, est marquée des mêmes caractères. Ainsi, pendant que nous savons du corps qu'il est une synthèse de parties formées elles-mêmes de synthèses plus petites qui périssent par la dissolution de leurs éléments, nous savons de l'âme qu'elle est sans parties, qu'elle est une, simple, indivisible, et, par suite, inaccessible à la destruction qui provient de la séparation des parties.

Chaque jour notre corps se dépouille de quelques-uns de ses éléments pour en prendre de nouveaux; notre vie physique est une transformation incessante, une renaissance perpétuelle, une véritable palingénésie. L'âme, au contraire, subsiste immuable; les changements qu'elle éprouve ne s'opèrent qu'à sa surface; elle subsiste la même dans son fond substantiel. L'être que nous étions dans l'enfance, dans la jeunesse, dans l'âge mûr, nous le sommes encore aujourd'hui. Il n'y a pas en nous deux *moi;* il n'y en a qu'un, ainsi que l'attestent et la conscience et la mémoire.

Qui fait mouvoir le corps; qui l'anime; qui le dirige; qui veille à sa conservation; qui le fait agir ou se reposer; qui le fait vivre ou mourir? Ce n'est pas lui : c'est un être plus puissant que lui, c'est l'âme.

Puissance intelligente, sagace, pénétrante; féconde, inventive, créatrice, libre, indépendante, autonome, incompressible, indomptable, qui n'obéit qu'à elle-même; foyer d'où jaillissent et la science, et la vertu, et l'héroïsme, et le dévouement; lyre aux cent cordes qui résonne sur les tons les plus divers, qui fait entendre tour à tour les hymnes de l'amour, de l'espérance, de la foi, de la prière, de l'adoration; unité simple, indestructible par la séparation des parties, puisqu'elle est sans parties; force qui a conscience d'elle-même, qui se possède, qui se meut par sa propre énergie; principe spontané de mouvement, agent responsable de ses actes, artiste de vice ou de vertu, de mérite ou de démérite; l'âme est tout cela, et c'est à ces divers titres qu'elle se distingue et se sépare du corps.

Différence entre la Vie de l'Ame et la Vie du Corps.

L'âme se distingue encore du corps par la vie qui lui est propre. Que faut-il pour vivre de la vie du corps? Il suffit de quelques atomes introduits dans l'économie animale, digérés dans l'estomac, convertis en chyme, puis en chyle et en sang, et par le sang distribués dans toutes les parties du corps : il suffit de la nutrition et de l'assimilation.

Que faut-il pour vivre de la vie de l'âme? Il faut autre chose; il faut la culture de la pensée, la culture de la volonté, la culture de la sensibilité. Il faut l'instruction et l'éducation; il faut la double lumière de l'esprit et du cœur. — Le corps grandit par l'intussusception de nouveaux atomes;

l'âme ne grandit que par l'assimilation de la vérité, que par l'absorption de la science, que par l'incorporation de la vertu.

Qu'est-ce qui fait la force et la puissance de la vie organique? C'est l'intégrité des organes; c'est leur heureuse conformation; c'est le jeu régulier de leurs fonctions.

Qu'est-ce qui fait la force et la puissance de la vie morale? C'est l'étendue, la variété, la vérité des idées; c'est l'élévation, la grandeur et la noblesse des sentiments; c'est l'énergie, l'ardeur, l'élan, le zèle de la volonté pour le bien.

Au moment de la naissance, tous les organes de la vie physique entrent en fonction. Même avant la naissance ils avaient commencé leur mouvement. L'enfant n'a pas plus tôt vu le jour qu'il boit, mange, digère; qu'il accomplit avec régularité tous les actes conservateurs de la vie organique : il est en pleine possession de cette vie qu'il donne à peine quelques signes de la vie de la pensée. Pourquoi cette antériorité de la vie physique sur la vie morale? C'est que l'homme étant une intelligence servie par des organes, le corps et les organes devaient être préformés pour le moment où l'agent destiné à s'en servir réclamerait leur concours : la demeure devait être prête avant l'arrivée de l'hôte qui devait l'habiter.

Si la vie organique est la première à se développer, elle est aussi la première à décliner. C'est de vingt à quarante ans qu'elle est dans toute sa force. Passé cet âge, le jeu des ressorts se ralentit; la vigueur des organes diminue, la vitalité générale s'affaiblit : toute la machine commence à déchoir. En est-il de même de la vie de la pensée? Suit-elle ce mouvement de décadence? Tout au contraire, elle poursuit sa marche ascendante. Les années qui, en s'accumulant, affaissent le corps, produisent sur l'être moral un ef-

fet opposé : en lui apportant le fruit de ses travaux accumulés, elles le mettent en possession de ses conquêtes intellectuelles; elles ajoutent à la sûreté de son regard, à la sagacité de son intelligence, à la maturité de son jugement, à la profondeur de ses conceptions. L'histoire nous montre partout les peuples confiant le soin de leur destinée à des assemblées de sages, mûris par les ans et l'expérience : elle nous montre aussi les plus grands écrivains ne composant leurs chefs-d'œuvre que sur la fin de leurs jours. Racine terminait sa carrière par *Esther* et *Athalie*, ses deux chefs-d'œuvre; Montesquieu n'acheva que dans un âge avancé son grand ouvrage de l'*Esprit des Lois;* Sophocle écrivait à quatre-vingts ans son *Œdipe à Colonne;* Rousseau et Bernardin de Saint-Pierre ne commençaient à écrire qu'après quarante ans. — Je ne veux pas dire pour cela que le progrès de l'âge n'amène aucun changement dans la mémoire, dans l'imagination, dans les facultés sensoriales : le déclin n'en est parfois que trop visible. Ce que je dis, c'est que, parallèlement au declin de nos facultés inférieures, on voit se produire un progrès continu de nos facultés supérieures, des facultés qui nous mettent en relation avec le monde invisible, avec le monde qui doit nous recueillir au sortir de celui-ci. Déjà, sur les ruines de l'être qui ne devait vivre que de la vie de ce monde, s'élève un autre être ayant d'autres goûts, d'autres passions, d'autres sentiments, d'autres idées; c'est la vie de ce nouvel être qui va toujours, à moins qu'il n'y mette lui-même obstacle, qui va, dis-je, toujours s'épurant, se corrigeant, se redressant, se perfectionnant jusque dans la maladie qui fait éclater son courage et sa résignation, jusque dans la mort qui fait éclater sa foi, son amour, son espérance; car, comme il y a un bien vivre, il y a aussi un bien mourir.

Les vertus et les qualités de la vie physique se transmettent avec la naissance; elles passent des pères aux enfants. En est-il de même des qualités du cœur, des dons de l'esprit? Où est celui qui peut assurer à ses enfants l'héritage de ses talents ou de ses vertus?

Je rougis d'une mauvaise pensée, d'une intention coupable, d'un sentiment pervers. Je me fais gloire d'un pardon généreux, de l'oubli d'une offense, d'une affection désintéressée; mais je ne me glorifie ni d'une santé robuste, ni d'une constitution athlétique; comme aussi je ne rougis ni d'un vice de constitution, ni d'une difformité de corps : je ne confonds pas les torts de la nature avec ceux de ma volonté; je sais que je ne suis pour rien dans les avantages du corps, ce n'est pas moi qui me les suis donnés; je les ai reçus. Je ne me glorifie, je ne rougis que de mes œuvres; que de ce qui est à moi, de mes vices ou de mes vertus, des écarts ou des mouvements réglés de ma vie morale, parce qu'il m'a été donné d'en diriger le cours; parce qu'à mon gré je la fais belle ou laide, bonne ou mauvaise, honnête ou déshonnête, honteuse ou glorieuse. Ma vie morale m'est personnelle, ma vie organique m'est impersonnelle.

Pour vivre de la vie morale, il faut non-seulement penser, vouloir et sentir; mais savoir que l'on pense, que l'on veut, que l'on sent : la vie morale se redouble sur elle-même; tous les phénomènes qui la composent se réfléchissent au dedans; et c'est cette réflexion qui lui donne son caractère de vie personnelle, de vie responsable, parce que tout s'y fait en connaissance de cause. — La vie organique obéit à une autre loi; que nous le sachions ou non, nos organes n'en accomplissent pas moins bien leurs fonctions. Le mécanisme de la vie organique a été longtemps un mystère;

et il l'est encore pour la plupart des hommes, sans que cette ignorance apporte le moindre obstacle au jeu de ses ressorts. — Que suit-il de ces différences aussi nombreuses que radicales? — Il suit que ces deux vies se rapportent et doivent se rapporter nécessairement à deux êtres aussi distincts qu'elles-mêmes, à une âme et à un corps.

Pourquoi, dit-on, ne pas rapporter ces deux vies à un seul et même être, au corps? Dieu ne peut-il pas faire que la matière pense? — Cela n'est pas certain. On dit d'un corps qu'il est rond ou carré, qu'il a tel poids, telle masse, tel volume, telle couleur, telle odeur, telle saveur. On dit d'une idée qu'elle est vraie ou fausse, exacte ou erronée, claire ou obscure, ignoble ou sublime. On dit d'une volonté qu'elle est juste ou injuste, innocente ou coupable, lâche ou courageuse. On dit d'un sentiment qu'il est véhément ou calme, impétueux ou tiède, honorable ou méprisable, réglé ou déréglé : mais comprendrait-on celui qui parlerait d'idées rondes, cubiques ou triangulaires; de volontés ayant tel poids, telle masse, tel volume; de sentiments ayant telle odeur ou telle saveur? Qui ne voit que les propriétés du physique ne peuvent être transportées au moral et, réciproquement, que les propriétés du moral ne peuvent se transmettre au physique? Et d'où vient cette intransmissibilité? De l'impossibilité absolue qu'un même être soit tout à la fois matériel et immatériel, avec et sans parties, étendu et non étendu, composé et non composé, divisible et non divisible. Dieu peut détruire la matière; il ne peut lui donner des propriétés incompatibles avec son essence. Dès qu'elle a des parties, elle n'a pas, elle ne peut avoir la pensée qui exclut la multiplicité des parties : dès qu'elle est inerte, elle n'a pas, elle ne peut pas avoir la volonté qui est active. Dieu ne peut faire ce qui implique contradiction; il ne peut faire

qu'un cercle, sans cesser d'être cercle, ait les propriétés du triangle; ni qu'un triangle, sans cesser d'être triangle, ait les propriétés du cercle. De même il ne peut faire que la matière, en restant toujours matière, pense, veuille et sente; car si elle pensait, voulait et sentait, elle serait tout à la fois matière et non matière : matière, puisque son essence est d'avoir des parties; non matière, puisqu'étant devenue pensée elle serait simple et sans partie comme la pensée.

De l'Influence de l'Ame sur le Corps.

La distinction de l'âme et du corps, déjà démontrée par ce qui précède, reçoit un nouveau degré d'évidence de l'influence toute-puissante que l'âme exerce sur le corps.

Vous êtes malade; vous souffrez beaucoup; un ami vient vous voir. Sa parole, sa conversation vous distraient, vous arrachent un moment au sentiment de vos souffrances; après avoir reçu sa visite, vous êtes mieux. Le moral a relevé le physique.

Quelle est cette singulière maladie qui se déclare tout à coup au milieu des symptômes de la plus florissante santé? L'œil de l'observateur ne découvre nulle part le siége du mal, et cependant la vie du malade est en danger et il n'est qu'un moyen de le sauver. Lequel? Est-ce un remède physique? Non, c'est tout simplement le retour du malade aux lieux qui l'ont vu naître, auprès de ceux qu'il aime et dont il est aimé. Le siége du mal est dans l'âme. C'est l'être moral qui souffre, c'est par un remède moral qu'il faut le guérir.

Que faut-il pour transformer la plus faible des créatures en un prodige de force et d'énergie? Une simple excitation morale. Qu'elle soit seulement menacée dans quelqu'une de

ses plus vives affections; qu'elle ait à craindre la perte de quelqu'un qui lui est plus cher que sa propre vie, c'en est assez, aucun sacrifice ne lui coûtera; toutes les privations seront acceptées avec empressement. Naguère elle souffrait d'une légère insomnie; et la voilà qui, sans se plaindre, passe les nuits et les jours auprès de celui qu'elle voudrait sauver aux dépens de ses propres jours. Naguère elle souffrait d'un léger changement dans l'heure de ses repas; et la voilà qui oublie le boire et le manger. Un seul soin la préoccupe, la conservation d'un enfant, d'un père, d'une mère, d'une sœur. L'être le plus faible est devenu d'une force incomparable. Ce qu'aucun agent physique n'aurait pu faire, *un élan du cœur* l'a réalisé. L'énergie de l'âme fait l'énergie du corps.

Qui ne sait que sous l'influence d'un violent chagrin le lait d'une nourrice perd ses qualités bienfaisantes, pour devenir parfois un poison mortel; que sous l'influence de sentiments calmes et doux il acquiert au contraire des vertus plus nutritives? — Qui pourrait dire jusqu'à quel point la sérénité d'une âme pure, d'une conscience sans reproche, d'un esprit maître de ses passions contribue à conserver la santé, à prolonger l'existence, à préserver des maladies provoquées par l'effervescence des mauvaises passions? On dit tous les jours : C'est la santé du corps qui fait la santé de l'âme. Il est tout aussi vrai de dire : C'est la santé de l'âme qui, plus d'une fois, fait la santé du corps. Quand les forces vitales aux prises avec la maladie tentent un dernier effort pour retenir la vie prête à s'échapper, que faut-il pour déterminer une crise heureuse, une réaction salutaire? Quelquefois ceci seulement, que l'âme consente à ne pas s'abandonner elle-même, qu'elle se fortifie par le calme, la résignation et l'espérance.

Une mère allait mourir; on lui annonce l'arrivée prochaine d'un fils bien-aimé : Je veux le revoir, dit-elle, je veux vivre jusqu'à demain. Et rassemblant ses forces défaillantes, luttant contre la mort, elle prolonge son existence jusqu'au moment désiré. Elle expire après avoir embrassé son fils.

Un malade éprouvait tous les jours à la même heure un violent accès de fièvre. Le médecin, homme pénétrant, s'aperçoit que le moral du malade affecté par la peur neutralise les effets des remèdes et provoque le retour des accès. Un jour, en sortant, il retarde à l'insu du malade l'heure de la pendule. Le lendemain, à l'heure accoutumée, le regard arrêté sur l'horloge, le malade attendait la reprise de la fièvre, lorsqu'on vint lui annoncer que l'heure était passée; depuis ce jour sa guérison fut complète. Tant il est vrai que les maladies de l'âme engendrent ou provoquent plus d'une fois les maladies du corps!

Voyez cet homme trahi par sa force musculaire; il n'a pu vaincre l'obstacle qu'a surmonté un rival plus heureux. Honteux de sa défaite, et la colère l'animant en même temps, il se réveille de sa torpeur; il tente un nouvel effort; sa force décuplée par l'excitation morale qui l'agite se joue de la difficulté : sa main soulève soudain le poids sous lequel elle avait fléchi tout à l'heure.

En 1793, au siége de Lyon, quand les bombes commencèrent à tomber sur l'hôpital, on vit des malades qui depuis longtemps ne quittaient plus le lit, faire un si grand effort sur eux-mêmes pour échapper au danger, que quelques-uns retrouvèrent soudain la faculté de marcher. (Droz, *Théorie du Bonheur.*)

Une épidémie épileptique se déclare dans le couvent de Harlem. Au moment où les malades vont être pris d'un ac-

cès, Bohérave se présente au milieu d'eux un fer rouge à la main, menaçant de brûler le premier qui succombera. La secousse morale qu'il imprime aux malades est si forte, que ce jour-là, retrouvant toute l'énergie de leur volonté, ils échappent à l'accès dont ils étaient menacés.

Lorsque la peste décimait l'armée d'Égypte, l'idée de la contagion démoralisant nos soldats, Desgenette s'avance au milieu d'eux, et, pour leur prouver que la peste n'est pas contagieuse, il s'inocule en leur présence cette affreuse maladie. Ce trait d'un courage et d'un dévouement inoui rassure et relève le moral de l'armée et la sauve de malheurs incalculables.

C'est un fait constaté par une expérience journalière que, sous l'influence d'une application forte et continue, le sang se porte au cerveau en plus grande abondance; or, en recevant une plus grande quantité de sang, il reçoit en même temps une plus forte alimentation, puisque c'est le sang qui nourrit tous les organes; plus fortement alimenté, il se dilate davantage, et, par suite, il dilate proportionnellement la boîte osseuse qui l'enveloppe : d'où il suit qu'une certaine ampleur du front et de la tête accompagne et doit accompagner la force et l'activité de la pensée, quand cette activité devient une habitude. Donc au lieu de dire : C'est le volume du cerveau qui fait la puissance de la pensée, il faut dire : C'est la puissance de la pensée qui fait le volume du cerveau. Cela est si vrai qu'une forte application, quand le physique n'est pas au niveau du moral, imposant au cerveau un travail au-dessus de ses forces, détermine et provoque les affections cérébrales les plus graves. De telle sorte encore qu'au lieu de dire : C'est le cerveau qui tient la pensée sous sa dépendance; il faut dire : C'est la pensée qui tient le cerveau sous son empire.

Soit donné tel ou tel climat avec son ciel, son soleil, ses eaux, son atmosphère, son sol, ses productions, etc., il est facile, dit-on, (1) de prédire d'avance le caractère, les mœurs, les goûts, les habitudes, les penchants, les instincts des hommes et des peuples qui vivront sous ce climat. — Eh bien! voici un peuple soumis à l'influence d'un climat doux, riant, gracieux, fertile, riche de tous les dons de la nature; quel peuple allez-vous nous prédire? J'entends; vous allez nous prédire un peuple aux mœurs douces, faciles, élégantes, aux passions bienveillantes, aux instincts généreux; un peuple ami des sciences, des lettres, des beaux-arts; un peuple semblable aux Athéniens d'autrefois ou aux Italiens de nos jours. — Cette prédiction a un défaut, c'est que l'histoire lui donne un démenti perpétuel; sous l'influence d'un tel climat, elle nous montre des mœurs, des habitudes, des penchants tellement divers qu'ils semblent incompatibles. Elle nous montre les Romains des premiers temps de la République, vivant sous le même ciel que les Romains du Bas-Empire; — elle nous montre, sous le même climat, les Perses de Cyrus, si différents des Perses sous Darius, et les Thébains sous Épaminondas, si différents d'eux-mêmes avant la venue de ce grand homme. Elle nous montre tous les peuples sous un climat qui ne change point, passant successivement de la faiblesse à la puissance, de l'obscurité à la gloire, de la grandeur à la honte, du progrès à la décadence. Où donc trouver la cause de ce grand changement? Elle ne saurait être dans le climat qui ne change pas; la vraie cause est dans la puissance des idées, la puissance de la volonté, la puissance des institutions, et surtout dans l'apparition de ces hommes d'élite, de ces

(1) Cousin, Cours de 1828, huitième leçon, p. 17.

grands hommes qui communiquent à tous ceux qui les environnent le feu sacré qui les anime. Voyez l'influence exercée par un Lycurgue à Sparte, par un Solon à Athènes, par un Numa à Rome, par un Pierre le Grand chez les Moscovites : les peuples sont ce que les font les institutions qu'ils se donnent ou qu'ils reçoivent; et, dans les deux cas, c'est l'influence des idées et non celle du climat qui les transforme.

Je comprends qu'un peuple assis sur les bords d'un grand fleuve soit commerçant; que sur les bords de la mer il soit navigateur; qu'au milieu d'une plaine fertile il soit agriculteur : il applique son activité aux objets placés sous ses yeux. Je comprends qu'ayant devant lui une nature sombre ou riante, austère ou gracieuse, douce ou terrible, il en reproduise les traits dans sa pensée, dans sa langue, dans sa poésie, dans sa littérature. La nature qui l'environne le modifie en ce sens qu'elle provoque chez lui l'application de ses facultés à l'industrie, au commerce, à la navigation, à la culture des arts ou des sciences; mais il n'y a pas de climat qui ait le monopole de la vertu; tout comme il n'y en a pas qui puisse imposer le vice. Quelles que soient les sollicitations extérieures de la part du climat à tel ou tel genre d'habitude, il dépend de la volonté d'y résister ou d'y céder : il dépend de l'homme, quel que soit le milieu atmosphérique où il est placé, de se faire à son gré bon ou méchant, lâche ou courageux, vertueux ou vicieux. La preuve qu'il le peut, c'est qu'il l'a toujours fait depuis qu'il est dans ce monde. Le climat de l'Italie empêcha-t-il d'éclore les vertus stoïques des premiers Romains, et le climat de Sparte préserva-t-il les Spartiates de la corruption qui entraîna la chute des institutions données par Lycurgue?

Le corps a ses instincts, ses besoins, ses appétits; il de-

mande à boire, à manger, à dormir. Nous ne pouvons nous affranchir entièrement de ses exigences; mais est-il au-dessus de nos forces de les réduire aux plus exiguës proportions? Voyez un Charles XII, un Bonaparte consul, un saint Louis, avec quel empire, quoique mus par des motifs bien différents, ils dominaient les exigences de leur être matériel; avec quelle énergie ils le condamnaient à endurer la faim, la soif, les privations les plus dures! Descendez par la pensée dans les cloîtres du moyen âge, aux époques de leur ferveur; qu'apercevez-vous? Des prodiges de l'empire de l'âme sur le corps. Si vous remontez à l'époque de la première vie de quelques-uns des hommes qui habitaient ces cloîtres, que vous raconte leur biographie? Que jamais passions plus vives et plus brûlantes n'animèrent un corps mortel; que jamais la fougue des sens ne fut plus impétueuse, et aussi que jamais courage ne fut plus grand que celui par lequel ils domptèrent et la chair et le sang.

Lorsque la main d'un grand opérateur porte le fer et le feu dans les plaies d'un malade, quelle est la puissance qui retient le patient immobile sous les coups de l'instrument? Tout l'être matériel frémit de douleur; le cri de la souffrance arrive à chaque instant sur les lèvres du malade; et quelque chose l'arrête, ce cri; quelque chose le refoule au dedans. Quel est ce quelque chose, si ce n'est la toute-puissance de l'âme sur le corps?

Je m'endors en me promettant de me réveiller le lendemain à une heure déterminée d'avance; et je me le promets avec cette force de volonté qui a tous les caractères d'une résolution irrévocable. A l'heure marquée, mes organes, dociles à ma volonté, se réveillent; ils s'arrachent au sommeil; ils se disposent, ils se préparent à m'obéir. Tant est grand l'empire du moral sur le physique! Il est peu de per-

sonnes qui, une fois ou autre, n'aient fait cette expérience sur elles-mêmes.

Ce furent, nous dit Cabanis, les excellents vins de l'Attique qui firent la supériorité des Athéniens sur les autres peuples de la Grèce. A ce compte, le brouet noir de Sparte leur aurait porté plus de bonheur; il les aurait préservés peut-être de la honte de Chéronée. La *boisson intellectuelle,* c'est ainsi que Cabanis appelle le café, cette boisson à laquelle il attribue de si merveilleux effets, cette boisson tant aimée de Voltaire, et à laquelle Diderot demandait, dit-on, le réveil de sa verve endormie, pour avoir été inconnue à Homère, à Virgile, à Corneille, à Racine, les a-t-elle empêchés d'être les plus grands de tous les poètes? L'usage exclusif et continu, depuis l'âge de dix-huit ans jusqu'à la fin de sa carrière, de l'eau pour toute boisson, empêcha-t-il Haller de devenir le plus grand physiologiste de son époque? Et ne sait-on pas que Démosthène, Locke et Milton furent aussi des buveurs d'eau? (*Hygiène*, par Michel Lévy, t. II, p. 164.)

Depuis Épicure et Lucrèce, leurs disciples ne cessent de répéter que l'âme vieillit avec le corps, qu'elle s'affaiblit sous le poids de l'âge, qu'elle étincelle de vie sous les feux de la jeunesse, qu'elle partage la force de l'âge mûr; qu'elle reproduit dans tout le cours de son existence les diverses phases de la vie du corps.

Ce parallélisme, serait-il aussi réel qu'il est imaginaire, ne détruirait pas la différence radicale qui sépare la pensée du cerveau, la volonté du muscle, et le sentiment des nerfs qui en sont, dit-on, les organes. Ce parallélisme n'autoriserait d'autre conséquence que la corrélation des phénomènes psychologiques et des phénomènes physiologiques; or, une corrélation n'est pas une identité.

Sans doute l'âme grandit aussi bien que le corps, mais par d'autres procédés que le corps. Ce qui la fait grandir, c'est l'intussusception de la science, l'assimilation de la vérité et non l'ingestion de quelques atomes. Si, comme on n'en peut douter, la nature de deux êtres doit être analogue aux aliments dont ils se nourrissent, n'est-il pas nécessaire que l'âme qui se nourrit de science et de vertu soit autre que le corps qui se nourrit d'atomes? — Et l'âme attend-elle toujours, comme on l'a dit, le développement du corps pour donner signe de vie? La pensée chez l'enfant ne se fait-elle pas jour bien avant qu'il ne sache faire usage de la parole; ne la voit-on pas en quelque sorte s'agiter derrière son front; et à défaut de la parole se produire par le geste et la physionomie? Tout mutilé qu'est le sourd-muet, est-il moins riche de cette intelligence native que l'éducation développe et ne fait pas? Est-il rare de rencontrer une pensée forte dans un corps débile, et une pensée faible dans un corps robuste? Pascal mourant profite des rares intervalles que lui laisse sa lente et cruelle agonie, pour jeter sur le papier ses pensées immortelles. Si l'âme déclinait avec le corps, verrait-on ce qu'on voit tous les jours, les facultés intellectuelles survivre à l'affaiblissement et quelquefois à la ruine presque totale de l'être matériel? (1)

(1) Dans le département d'Ile-et-Vilaine existait un individu qui, après avoir perdu l'usage des yeux, est resté pendant dix ans chef d'une administration financière (M. Judicelli, ancien directeur des Droits-Réunis, à Rennes). Les personnes qui l'ont approché attesteraient qu'il s'est acquitté de ses fonctions avec une sagacité rarement en défaut. Une surdité totale l'ayant obligé à donner la démission de son emploi, il se borna à la conduite de ses affaires personnelles, et fit construire, sur ses dessins, un hôtel d'une architecture élégante dont il surveilla l'exécution. Sa double infirmité ne l'empêcha pas de donner le plan d'un jardin d'un goût agréable, où il se faisait porter, et où il a plus d'une

Parce que quelques hommes laissent sommeiller sans culture leur intelligence, et parce qu'au jour où leur être matériel vient à s'affaisser, l'être moral semble s'évanouir, on nous dit : Voyez comme l'intelligence s'affaisse avec le corps. — Non, elle ne s'affaisse pas. Chez les êtres dont vous parlez, elle sommeillait encore faute de culture : elle ne s'est pas éteinte, elle ne s'était pas encore allumée.

Ne parle-t-on pas tous les jours des inspirations du génie, des élans d'enthousiasme qui saisissent parfois l'âme de l'artiste, du poète, de l'orateur? L'âme est donc un être inspiré. Mais ces deux choses, l'inspiration et la matière, ont-elles quelque chose de commun?

Que conclure de ces faits? Qu'il y a en nous une puissance plus forte que l'organisme, une puissance qui le domine, le maîtrise, le gouverne, l'excite, le relève, le soutient; qui lui commande, qui le fait obéir en esclave, qui le tient soumis à son empire. Quelle est cette puissance? C'est

fois, par la seule perspicacité de son tact, rectifié le travail de l'entrepreneur. Une paralysie complète s'étant emparée de tous ses membres et de la surface extérieure du corps, si ce n'est à la joue, ainsi frappé dans les dernières relations morales qu'il s'était créées, il se fût bientôt éteint, si en lui effleurant la joue on ne lui eût appris que ce triste et dernier asile restait à sa sensibilité. Alors, en conformité de ses désirs, car il n'a pas perdu l'usage de la parole, on a tracé des caractères sur cette partie de son visage où le tact s'était réfugié. Des lettres initiales suffisent à son intelligence, quand il s'agit de questions relatives aux besoins matériels de la vie. Les autres objets d'entretien ont aussi leurs abréviations. Ainsi, cet être étonnant, dans sa misère sans exemple, connaît encore de doux rapports. La main de son épouse, celle de sa fille ou d'un ami fait palpiter son cœur par des moyens sûrs quoique détournés. Réduit à l'action de l'agent pulmonaire et du seul tube digestif, il dispute à la tombe avec une sorte de succès le caractère distinctif de l'homme, l'intelligence. (*Inductions morales* de M. Kératry, p. 379, année 1818.)

la puissance du moral sur le physique, c'est la puissance de l'âme elle-même.

De l'Unité et de l'Identité du Moi.

La distinction de l'âme et du corps ne ressort pas avec moins d'évidence de l'unité et de l'identité du moi. — Je reçois de la vue, de l'ouïe, du goût, de l'odorat, du toucher, comme de cinq canaux divers, cinq espèces de sensations. Ces sensations, je les distingue les unes des autres : je ne confonds pas les couleurs avec les odeurs, les saveurs avec les sons. Puisque je les distingue, je les perçois simultanément : je les réunis dans un centre commun, dans un *sensorium commune*. Ce centre commun n'est ni la vue qui ne perçoit que les couleurs, ni l'ouïe qui ne perçoit que les sons, ni le goût qui ne saisit que les saveurs, ni l'odorat qui ne sent que les odeurs, ni le tact qui ne perçoit que les formes. Il est donc ailleurs que dans les cinq sens. Où est-il? En moi, dans cet être que je désigne par le mot *je* et que je sais, à n'en pas douter, être le même qui voit, qui entend, qui goûte, qui savoure, qui touche. J'ai plusieurs instruments de perception, plusieurs organes de sensations; mais il n'y a en moi qu'un seul sujet percevant et sentant : il n'y a pas en moi plusieurs êtres, l'un qui voit, l'autre qui entend, l'autre qui goûte, l'autre qui savoure, l'autre qui touche. S'il en était ainsi, aucun d'eux ne ferait ce que je fais; aucun d'eux ne comparerait les cinq espèces de sensations que j'éprouve; chacun d'eux serait réduit à ne connaître que l'espèce de sensations qui lui seraient propres. Moi, au contraire, je réunis les cinq espèces de sensations dans un sentiment commun; j'ai conscience de leur diver-

sité et à la fois de mon unité de sujet sentant, comparant et percevant.

Lorsque j'écoute la démonstration d'un théorème de géométrie, par l'ouïe je saisis les paroles du maître; de la main je dessine la figure; de l'œil j'en mesure le contour; la mémoire me remet sous les yeux les théorèmes précédemment démontrés; l'imagination achève la figure que ma main n'a reproduite qu'infidèlement; et la raison me découvre les rapports logiques qui rattachent entre elles les diverses parties de la démonstration. Dans ce travail, j'exerce à la fois mes facultés sensoriales et mes facultés intellectuelles. Je mets en jeu tous mes instruments de perception; je les multiplie en quelque sorte par l'emploi simultané que j'en fais; et, en même temps, je me donne le sentiment le plus vif et le plus prononcé de mon unité; car je sais que c'est moi, et moi seul qui dirige l'œil, la main, l'ouïe, la mémoire, l'imagination, la raison; que c'est moi, et moi seul qui écoute, qui vois et qui entends. Que nous soyons seulement deux à nous partager ce travail, et il deviendra impossible : l'un écoutera, l'autre verra; l'un se souviendra, l'autre raisonnera; or, pour faire ce que je fais, il faut que celui qui écoute soit le même que celui qui voit; que celui qui se souvient soit le même que celui qui raisonne; il faut l'unité parfaite de l'être dirigeant et exerçant ces diverses facultés. Il faut ce qui est en moi, l'*unité* de l'agent qui compare, qui juge, qui raisonne, qui se souvient, qui voit, qui regarde, qui écoute, qui entend. Donc cet agent n'est ni le corps, ni aucune partie du corps; car s'il était quelque partie du corps, il serait un agrégat, il serait multiple; il se partagerait en autant d'agents qu'il contiendrait de molécules; il perdrait son unité, et avec elle la puissance de faire ce que je fais. « Les facultés de l'âme, étrangères les

» unes aux autres par la spécialité de leurs fonctions, ne
» peuvent entrer en jeu que sous l'influence d'un agent su-
» périeur à toutes, qui les relie, qui les subordonne et les
» fasse concourir à un but commun. Ce régulateur, qui
» s'impose à toutes les facultés, les juge et les gouverne,
» les excite et les modère, c'est l'âme. » (Boucherie, *Disc. prélim.*, p. 17.)

Le moi n'est pas seulement un, il est encore identique à lui-même, et, à ce titre, il se distingue de nouveau du corps qui n'est jamais le même. On n'a pas assez remarqué que l'être matériel se renouvelle sans cesse pendant que le moi demeure la même substance. Les aliments introduits dans l'estomac, triturés, décomposés par cet organe, se transforment en chyme; le chyme en chyle; le chyle devient sang, et le sang, qu'on a si bien appelé la matière coulante des organes, répandu par les vaisseaux artériels dans toutes les parties du corps, y porte partout la vie en distribuant à chaque organe sa part de nourriture, sa part de nouvelles molécules. Cette distribution de nouveaux éléments de vie se répétant tous les jours, à la longue, les organes prendraient un volume et une masse disproportionnés, si la loi d'assimilation n'était contrebalancée par une autre loi de l'organisme, la loi de déperdition, par laquelle chaque jour d'anciennes molécules s'en vont pour faire place à de nouvelles. Recevoir et perdre, pour recevoir et perdre de nouveau, tel est le double fait dont la continuité préside à la conservation du corps. La conséquence de ce double fait est que le corps humain est dans un état continuel de renouvellement : il se compose, il se décompose dans chacune de ses parties, et, par suite, dans sa totalité; ce qui a fait dire à un physiologiste moderne (Richerand) que « Semblable au navire de Thésée, tant de fois réparé qu'il ne conservait

pas une seule des pièces de sa construction primitive, le corps d'un homme, pris à deux époques différentes de sa durée, n'a pas une seule des molécules qui faisaient partie de sa constitution première. » Une expérience familière aux physiologistes démontre ce fait sans réplique. La racine de garance, mêlée aux aliments d'un animal, teint en rouge jusqu'à la substance de ses os; preuve que le renouvellement des molécules s'étend jusqu'aux parties les plus solides de l'organisation. La science fixe à huit ou dix ans le temps nécessaire au renouvellement intégral des organes.

A ne considérer l'homme que sous le rapport physique, au lieu de ne voir en lui qu'un seul et même être, il faut y voir autant d'êtres (1) qu'il a vécu de périodes de huit à dix ans. Mais sous le rapport moral, en est-il ainsi? Quelqu'un s'est-il jamais avisé de mettre en doute l'identité de son moi si clairement attestée par la mémoire et le remords qui poursuit le coupable depuis le jour de son crime jusqu'au dernier jour de sa vie? Le *j'ai vécu* que prononcent tous les hommes peut-il être prononcé par un être autre que celui qui sait à n'en pas douter que le moi qui pense et veut en lui aujourd'hui est le même qui pensait et voulait hier en lui? Vient-il à la pensée du coupable d'invoquer pour sa justification l'*alibi* de sa personne morale; de rejeter le crime qu'on lui impute sur un autre dont il a pris la place et dont les éléments ont disparu pour faire place à ceux qui le constituent actuellement?

Le moi est identique; le corps ne l'est pas : le moi n'est qu'un seul et même être; le corps est une *succession d'êtres*. La vie du moi est dans la conscience de son identité; la vie du corps est un renouvellement incessant. Le moi n'est donc

(1) Il n'y a jamais cependant qu'un seul et même individu.

pas le corps; nouvelle preuve de la distinction de l'âme et du corps

Différence entre l'Homme et l'Animal.

Il y a lieu de s'étonner que quelques écrivains aient méconnu les différences si nombreuses et si profondes qui séparent l'homme de l'animal, au point de ne voir entre ces deux êtres qu'une différence de degré et non une différence de nature. L'homme, ont-ils dit, est tout au plus l'aîné de la grande famille des êtres animés; il a beau s'en défendre, il leur donne la main. (1) Aristote avait mieux dit en définissant l'homme : Un animal doué de raison; j'aimerais mieux dire encore : L'homme est un animal, et de plus un homme; il est une raison, une intelligence greffée sur un animal. En tant qu'homme, il a ses penchants, ses instincts, ses tendances, ses goûts, ses idées, ses facultés totalement distinctes des instincts, des tendances, des goûts, des penchants de l'animal; ce sont deux êtres qui vivent ensemble sans que cette union affaiblisse le moins du monde les différences profondes qui les séparent.

Il n'a jamais été trouvé sur aucun point du globe une seule tribu humaine dépourvue d'idées morales et religieuses; il a été donné à l'homme de savoir plus ou moins bien, mais sans l'ignorer jamais totalement, quel il est, d'où il vient, où il va, pourquoi il est dans ce monde; il lui a été donné de se connaître et de découvrir son principe qui est Dieu. Les idées morales sont un attribut inséparable de son espèce; la vie de l'animal n'en offre aucune trace; c'est un ordre d'idées tout à fait en dehors de sa sphère.

(1) Bory de Saint-Vincent, *Histoire naturelle de l'Homme.*

La science des nombres est familière à l'homme ; c'est un de ses plus beaux titres de gloire, l'une des plus étonnantes créations de son génie. Le nombre est l'échelle mystérieuse que monte et que descend la pensée de l'homme allant tour à tour du fini à l'infini et de l'infini au fini. Mais le nombre, comme l'a très-bien dit un écrivain, (1) est lettre close pour l'animal ; c'est pour lui un mystère impénétrable. (2)

L'intelligence de l'homme est souverainement inventive ; son histoire est l'histoire même de ses découvertes. L'animal n'invente rien ; il n'apprend ni ne désapprend, il n'avance ni ne recule ; ce qu'il savait, ce qu'il faisait il y a trois mille ans, il le sait, il le fait encore, ni mieux ni plus mal.

L'homme apprend par lui-même, par sa propre réflexion ; il s'instruit à son école et à celle de ses semblables. — L'animal n'apprend rien par lui-même ; ce qu'il sait, il le doit à son instinct. La supériorité qu'il montre quelquefois sur les individus de son espèce, il la tient de l'éducation qu'il a reçue de l'homme.

La science de l'homme lui est personnelle ; c'est lui qui peu à peu, par son travail, dissipe les ténèbres originelles de son entendement, qu'il remplace par la lumière bienfaisante de la vérité : c'est lui qui se fait savant ; son savoir est la conquête de son labeur. — La science de l'animal lui est étrangère ; elle est en lui à son insu, il la possède sans l'avoir acquise et sans en avoir conscience. L'abeille construit les cellules où elle dépose son miel d'après les lois de la plus

(1) M. Joseph de Maistre.

(2) L'un des traits les plus distinctifs de l'homme, dit Platon (*Des Lois*, liv. II, p. 73.), c'est que l'animal ne sait que bondir et folâtrer ; l'homme, au contraire, se montre tellement imbu de l'idée et du sentiment de l'*ordre*, qu'il le reproduit dans sa parole par la mesure, dans ses chants par l'harmonie, et jusque dans ses pas par la cadence et le nombre.

rigoureuse géométrie sans être géomètre; le rossignol fait de la musique sans être musicien; le castor fait de l'architecture sans être architecte. Le talent de l'animal est un talent d'exécution mécanique : il fait bien, sans savoir ni pourquoi ni comment; il va, peu s'en faut, comme la machine de Pascal qui exécutait régulièrement les quatre premières opérations de l'arithmétique. (1)

Le chien qui cherche son maître, s'il vient à rencontrer trois chemins, n'hésite pas un seul instant sur la direction qu'il doit prendre; et rarement il se trompe. D'où lui vient, dit-on, cette perspicacité qui nous manque à nous autres hommes? Je réponds : Elle réside tout entière dans la faculté qu'il a de percevoir les émanations olfactives qui s'échappent du corps de son maître; tout son esprit est dans la finesse de son odorat. Il en est de même des autres animaux; chacun d'eux a reçu en partage un ou plusieurs sens doués d'une finesse particulière qui leur tiennent lieu d'esprit, de raison, de calcul, d'intelligence.

Il n'est pas jusqu'à la ressemblance extérieure de l'homme et de l'animal, dont on a voulu se prévaloir pour les assimiler, qui ne serve à établir la profonde différence qui existe entre ces deux êtres. Buffon a eu raison de dire : « L'homme seul marche; seul il se tient debout; seul il » porte vers le ciel la majesté de sa face auguste; seul il ne » touche à la terre que par l'extrémité de ses pieds. » La jouissance exclusive de ce privilége est démontrée par le ligament cervical, espèce de bride charnue qui soutient et

(1) On sait que Pascal avait construit une machine qui, mise en mouvement par une simple manivelle, faisait parfaitement les quatre règles. Nous ne voulons pas dire pour cela que l'animal n'est qu'un automate. (Voyez plus loin.)

relève la tête de l'animal pour l'empêcher de tomber à terre et dont on ne trouve aucune trace chez l'homme.

A l'homme seul appartient la position verticale et la rectitude du maintien : *Os homini sublime dedit cœlumque tueri.* C'est sans motif qu'on a voulu établir sous ce rapport une similitude entre nous et l'orang-outang, l'espèce de singe la plus rapprochée de nous par sa conformation extérieure. On n'a pas pris garde que l'un des os du talon de l'homme (le calcaneum), celui précisément qui contribue le plus au maintien de l'équilibre, manque au pied de l'orang, ce qui l'oblige, quand il est debout, de s'appuyer sur un bâton pour ne pas tomber en arrière. La station droite est si peu faite pour ce quadrupède, que la plante de son pied est traversée par un nerf dont la pression douloureuse occasionnée par la marche l'oblige, pour se soustraire à cette douleur, à s'appuyer sur le bord extérieur du pied. — Ses prétendues mains qu'on a voulu comparer à celles de l'homme, et qui touchent à terre quand il est debout, indiquent suffisamment par leur longueur démesurée qu'elles ne sont que les pieds antérieurs d'un animal.

L'homme seul a une physionomie ; seul il exprime et les idées et les sentiments qui l'agitent par les divers mouvements de sa face que lui rendent faciles et la mobilité, et la diversité, et le grand nombre de petits muscles qui la composent. — Tous ces muscles qui, chez l'homme, s'élèvent au nombre de vingt-sept, chez l'animal se réunissent pour ne former qu'un seul et même muscle, qui n'est susceptible que de deux espèces de mouvements, l'un par lequel il se dilate, et l'autre par lequel il se contracte.

L'homme seul a une main ; car lui seul peut en mouvoir séparément les cinq doigts ; l'animal ne peut le faire ; le mouvement d'ensemble, qui entraîne forcément les cinq

doigts de l'animal, prouve que sa main n'est qu'une patte.

Toutes les histoires merveilleuses qu'on a racontées sur la prétendue intelligence de l'orang-outang s'évanouissent devant ce fait : cet animal, qui aime passionnément le feu, qui s'empresse, quand il en rencontre quelques traces abandonnées par les chasseurs, d'aller s'asseoir auprès, pour en recueillir les dernières étincelles, ne s'est jamais avisé ni de l'entretenir, ni de le rallumer; l'usage du feu dépasse la portée de son intelligence.

L'homme seul est cosmopolite; seul il vit partout et s'accommode de tous les climats. L'animal ne vit comme la plante que sur le sol qui correspond à son organisation : les animaux qui vivent sous les glaces du pôle mourraient sous les feux de l'équateur.

L'homme est omnivore, il se nourrit de tout : de plantes, d'animaux, de poissons, de lait, de céréales, de racines, etc. L'animal est frugivore, herbivore ou carnivore, suivant son organisation dentaire; il ne peut changer son genre d'alimentation; ses dents sont impuissantes à saisir un autre genre de nourriture que celle qui lui est spécialement réservée.

L'animal est préformé d'avance pour tel ou tel genre de fonctions, sans que ces fonctions puissent être remplacées par d'autres. L'homme, au contraire, porte en lui une aptitude universelle. Son intelligence se prête à tous les arts, à toutes les sciences, à toutes les inventions, parce que elle est une véritable intelligence qui va par choix, par raison, par calcul, et non par routine comme celle de l'animal.

On s'est demandé bien des fois si les animaux avaient une âme. Cette question n'en est pas une. L'animal vit d'une vie d'assimilation, de locomotion et de sensation. Il possède un principe de mouvement personnel; il s'impulsionne lui-

même : il a des perceptions, des sensations ; il éprouve plaisir ou peine. Or, des atomes, comment qu'on les combine, parce qu'ils sont inertes et divisibles, ne peuvent engendrer ni la sensation qui est simple, ni la locomotion spontanée qui implique activité. Par conséquent il y a dans l'animal non pas une âme semblable à celle de l'homme, mais un principe d'activité immatériel. — On va me dire : S'il y a dans l'animal un principe immatériel, ce principe ne pouvant périr par la dissolution des parties, il s'ensuit qu'il est immortel comme l'âme de l'homme. — L'immortalité de l'âme de l'homme ne repose pas seulement sur la simplicité de sa nature. Un être qui a commencé d'exister, quel qu'il soit, simple ou composé, par la raison qu'il n'a pas toujours été, peut cesser d'être. La véritable preuve de l'immortalité de l'âme de l'homme se trouve, d'une part, dans les deux ordres de facultés qu'il possède et dont les unes débordent sans cesse cette vie, pendant que les autres s'y arrêtent et s'y renferment ; et de l'autre, dans la faculté qu'il a de mériter et de démériter, faculté qui entraîne la nécessité d'une justice réparatrice des erreurs et des iniquités de ce bas monde, et dont l'action ne peut s'exercer que dans une autre vie.

Enfin, l'homme seul parle, et seul il a un organe vocal préformé pour articuler des sons. L'animal crie, il n'articule pas ; son organe s'y refuse, même chez l'orang-outang, de tous les animaux le plus près de l'homme par sa structure extérieure. Son cri ne peut devenir un son articulé ; un obstacle s'y oppose : ce sont les poches thyroïdiennes placées au devant du larynx, dans lesquelles l'air en sortant de la glotte vient s'engouffrer pour ne produire qu'une espèce de sourd murmure.

RÉFUTATION DU MATÉRIALISME PAR LA PHYSIOLOGIE.

La physiologie, nous dit le matérialisme, prouve que c'est le cerveau qui *pense, veut* et *sent*. La physiologie bien interrogée prouve le contraire : — « Examiné sur l'animal vivant, (1) le cerveau présente des propriétés remarquables et bien différentes de ce que l'imagination pourrait nous représenter. Qui croirait, par exemple, que la plus grande partie des hémisphères, sinon la totalité, est *insensible* aux piqûres, aux déchirements, aux sections, et même aux cautérisations? C'est pourtant un fait sur lequel l'expérience ne laisse aucun doute. Qui penserait qu'un animal peut vivre plusieurs jours et même plusieurs semaines après la soustraction totale des hémisphères? et cependant plusieurs physiologistes et nous-mêmes avons vu des animaux de différentes classes dans cette situation. Mais ce qui est moins connu et pourra surprendre davantage, c'est que la soustraction des hémisphères sur certains animaux, tels que des reptiles, produit si peu de changement dans leurs allures habituelles qu'il serait difficile de les distinguer d'animaux intacts.

» Enlevez, dit le même physiologiste, les lobes du cerveau et ceux du cervelet sur un mammifère; cherchez ensuite à vous assurer s'il peut éprouver des sensations, et vous reconnaîtrez facilement qu'il est sensible aux odeurs fortes, aux saveurs, aux sons, aux impressions sapides. Il est donc bien positif que ce n'est ni dans le cerveau proprement dit, ni dans le cervelet que réside le siége principal de la sensibilité. »

Ces faits sont confirmés par les belles expériences du cé-

(1) Magendie, *Physiologie*, t. I[er], p. 326.

lèbre physiologiste anglais Charles Bell, expériences répétées par tous les physiologistes d'Europe, et desquelles il résulte que si vous coupez les racines postérieures des nerfs spinaux, quoique vous laissiez le cerveau intact, vous abolissez la sensibilité dans les membres inférieurs et supérieurs, et que si vous coupez les racines antérieures des mêmes nerfs, toujours en laissant le cerveau intact, vous abolissez le mouvement dans les membres inférieurs et supérieurs sans porter atteinte à la sensibilité; preuve que sans toucher au cerveau on peut abolir la sensibilité, et que par conséquent ce n'est pas le cerveau qui *sent*.

Il existe des parties dans le corps telles que les cheveux, les ligaments, la cornée de l'œil, où l'anatomie la plus subtile n'a pu surprendre jusqu'à ce jour aucune trace de nerf, et cependant la sensibilité s'y manifeste très-vive.

« D'un autre côté c'est un fait connu que l'homme amputé d'un bras, d'une jambe, continue de souffrir dans le membre qu'il a perdu. J'ai actuellement sous les yeux, (1) dit Richerand, l'exemple d'une femme et d'un jeune homme auxquels j'ai coupé la cuisse et la jambe, et qui, bien que complétement guéris, lorsque l'atmosphère est chargée d'électricité, se plaignent de ressentir des douleurs dans les membres qu'ils ne possèdent plus. »

Il n'est donc pas exact de dire, ainsi que l'affirment les matérialistes, que c'est la lésion du système nerveux qui fait constamment la douleur; puisque, d'une part, nous souffrons dans des parties dépourvues de nerfs, et que, de l'autre, nous continuons de souffrir dans des membres détachés du tronc nerveux.

Ce qui a fait croire aux matérialistes que le cerveau était

(1) *Physiologie*, p. 199.

le siége des sensations, c'est l'erreur si longtemps accréditée d'après laquelle on se représentait le cerveau comme le centre commun d'où les nerfs tiraient leur origine.

Les travaux de l'illustre Serre ont prouvé que le système nerveux, au lieu de se développer, comme on l'avait toujours cru, du centre à la circonférence, se développe, au contraire, de la circonférence au centre; que les rameaux de l'arbre nerveux se forment avant la tige, et que cette tige (la moelle épinière) naît de leurs rapprochements latéraux.

Les *acéphales* qui naissent sans tête, et les *anencéphales* qui naissent avec une tête sans cervelle, et chez lesquels cependant le système nerveux est complétement développé, ne laissent aucun doute sur ce point, que le cerveau ne peut plus être considéré comme le tronc d'où tous les nerfs tirent leur origine.

Il est reconnu de nos jours que les nerfs des cinq sens, que l'on croyait se réunir dans un point central du cerveau, ne font que le traverser pour aller s'implanter à sa base, c'est-à-dire au sommet du cordon rachidien. Le nerf olfactif est le seul, dit Jules Cloquet, (1) dont on ne puisse démontrer les rapports directs avec la moelle allongée.

Une autre erreur qui a égaré les matérialistes, c'est l'habitude d'assimiler un rapport d'antériorité, de succession, de coïncidence, avec un rapport de production. Un nerf est blessé, une douleur s'ensuit; donc, disent-ils, c'est le nerf ou le cerveau, centre du système nerveux, qui sent. Mais commencez donc par prouver que ce qui précède est toujours cause de ce qui suit, qu'il est logique de dire : *Post hoc, ergo propter hoc.* La douleur n'est-elle pas assez dis-

(1) *Traité d'Anatomie*, t. II, p. 85.

tincte du nerf pour vous apprendre que ce que vous appelez la *cause efficiente* n'est qu'une simple cause occasionnelle? Répétez après Galien que le nerf est l'organe, la condition matérielle de la manifestation de la sensibilité; les faits vous y autorisent jusqu'à un certain point. Mais ne faites pas du nerf l'agent sentant; car songez que pour cela il faudrait lui donner une conscience, puisqu'on ne peut sentir sans savoir que l'on sent; et qu'en lui donnant une conscience vous le transformez en un *moi* sentant, lequel moi ira se répétant autant de fois qu'il y aura de nerfs et de portions de nerfs dans le système nerveux, ce qui détruit l'individualité de l'être humain.

Vous matérialisez vous-mêmes la sensation, nous disent les matérialistes, puisque vous en distinguez de deux espèces, les unes physiques, les autres morales.

Les sensations que nous appelons *physiques* sont tout aussi immatérielles que les autres; elles ne diffèrent pas de nature : c'est toujours un sentiment de peine ou de plaisir. Si nous leur donnons le nom de *physiques* c'est pour indiquer leur origine, c'est pour dire, ce qui est, qu'elles se produisent, qu'elles se manifestent en nous à la suite d'une impression faite sur le système nerveux. Mais autre chose est l'impression, autre chose est la sensation.

La matière sent est une phrase qui n'a pas de sens; et s'ils étaient un peu plus accoutumés à se rendre compte de ce qu'ils disent, les matérialistes ne l'auraient jamais prononcée. Car, pour peu qu'on veuille y regarder de près, on trouve qu'elle signifie : *La matière se transforme en peine ou en plaisir*. Mais la peine et le plaisir n'ont pas de parties; donc la matière, dont l'essence est une juxtaposition de parties, se modifie de manière à n'avoir pas de parties : elle se modifie en non matière.

Quand je me chauffe la main (1) j'éprouve une sorte de plaisir. Si dans le même moment j'entends une agréable musique, je sens une autre espèce de plaisir; et si l'on me demande celui que je préfère, je répondrai : celui-ci ou celui-là. Je compare donc ensemble ces deux plaisirs; je les juge en même temps. Que je vienne ensuite à respirer le parfum d'une fleur odorante, je comparerai ce nouveau plaisir avec les deux précédents, et je le jugerai ou plus grand ou plus faible. Il faut donc que *ce qui juge* en moi ait ressenti ces trois espèces de plaisirs, puisqu'il choisit entre eux, puisqu'il déclare l'un préférable à l'autre. Et ne faut-il pas encore que dans ce *quelque chose* qui juge en moi il n'y ait point plusieurs parties? Mettez-en trois seulement : l'une sentira l'odeur, l'autre la chaleur, une troisième percevra le son. Mais, réduite à une seule perception, aucune des trois ne pourra ni préférer ni choisir, parce qu'on ne préfère qu'entre plusieurs choses, et que chacune de ces parties n'en connaît qu'une seule. Donc ce *quelque chose* qui juge et préfère en moi est sans parties; par conséquent il est simple, indivisible, immatériel, il est *âme*.

De ce que le cerveau ne sent pas je pourrais en conclure qu'il ne pense pas; car, d'après les matérialistes, penser n'est qu'une manière de sentir. Mais je laisse de côté cette considération, et je continue à observer les faits.

Les phénomènes de l'intelligence, disent les matérialistes, se présentent constamment *en raison directe* des divers états du cerveau : un cerveau sain entraîne avec lui une pensée saine; un cerveau malade une pensée malade, etc. Les faits démentent cette assertion.

Les deux hommes de notre époque qui ont observé le plus

(1) Bayle.

de cerveaux, appelés qu'ils étaient par leurs fonctions à s'occuper spécialement des maladies de cet organe, (1) MM. Pinel et Esquirol, s'accordent à nous dire : — qu'il n'est pas de partie dans l'organe cérébral que la pathologie ne nous montre altérée, suppurée, ou détruite, sans aucune lésion de l'entendement; — que beaucoup d'ouvertures de corps d'aliénés ne présentent aucune altération du cerveau; — que toutes les lésions organiques observées chez les aliénés se rencontrent également chez des sujets qui n'ont jamais déliré.

Je puis affirmer, dit Pinel, (2) que, dans le plus grand nombre de faits que j'ai pu rassembler sur la manie délirante, tous les résultats des ouvertures de cadavres prouvent que cette maladie n'est le produit d'aucun vice organique du cerveau.

Les lésions du cerveau que l'on rencontre souvent dans les cadavres des aliénés se rencontrent aussi très-souvent à la suite de maladies qui n'ont rien de commun avec l'aliénation.

« L'ouverture des cadavres des aliénés offre des variétés nombreuses, (3) soit pour le siége, soit pour le nombre, soit pour la nature des lésions du cerveau. Les lésions encéphaliques ne sont en rapport ni avec le caractère du délire ni avec la gravité des symptômes qui le compliquent. Des aliénés dont le délire et les infirmités pouvaient faire soupçonner des lésions organiques du cerveau aussi nombreuses qu'étendues n'ont quelquefois présenté que des lésions organiques légères; tandis que des aliénés à peine délirant, ne présentant point de symptômes graves, ont of-

(1) Esquirol, *Dictionnaire des Sciences médicales*, art. *Folie*.
(2) *Traité de l'Aliénation mentale*, p. 142.
(3) Esquirol, *Rapport sur les Aliénés*, p. 139.

fert des lésions cérébrales nombreuses et très-étendues. Ce qui déconcerte les théories sur le siége de la folie, même celles qui reposent sur les faits les plus multipliés et les mieux observés, c'est qu'il arrive assez souvent qu'à l'ouverture des cadavres des aliénés le cerveau et ses enveloppes ne présentent aucune lésion appréciable. Quelquefois cette absence de toute lésion organique se rencontre chez des sujets qui ont passé par tous les degrés du délire, et ont vécu ainsi pendant plusieurs années. Quelque nombreuses, quelque précieuses et utiles qu'aient été de nos jours les recherches d'anatomie pathologique sur les aliénés, nous croyons pouvoir répéter que l'anatomie pathologique est restée muette sur le siége de la folie, et qu'elle n'a pas démontré encore quelle est l'altération encéphalique qui produit cette maladie. — Que penser dès lors des prétentions de ceux qui disent pouvoir assigner la portion lésée du cerveau par le caractère du délire?

» Un simple calcul (1) fait voir combien chez les aliénés doivent être rares les vices de conformation du cerveau ou du crâne. Tenant un compte exact des aliénés reçus à Bicêtre pendant plusieurs années, depuis 1784 jusqu'à 1795, je n'en ai remarqué qu'un très-petit nombre entre quinze et vingt ans, pas un avant le premier terme; le plus grand nombre de vingt à trente et quarante ans, qui est l'âge des passions; ensuite la proportion va en diminuant; pas un après soixante-dix ans. Or, si l'aliénation provenait d'un vice du cerveau, elle se manifesterait aussi bien avant qu'après l'âge de quinze ans.

» En 1795, sur cent treize aliénés sur lesquels j'ai pu obtenir des informations exactes, trente-quatre ont été

(1) Pinel, *Traité de l'Aliénation mentale*, p. 455.

conduits à cet état par des chagrins domestiques, vingt-quatre par des obstacles mis à des mariages désirés, trente par les événements de la révolution, vingt-cinq par un zèle fanatique ou les terreurs d'une autre vie. Certaines professions prédisposent à cette maladie : celles surtout où une imagination vive n'est pas contre-balancée par la culture des fonctions de l'entendement ou comprimée par des études arides.

» Sur les registres de l'Hospice des Aliénés on trouve beaucoup de prêtres et de moines; des gens de la campagne égarés par un tableau effrayant de l'avenir, des artistes, des peintres, des sculpteurs, des musiciens, des versificateurs, des avocats, des procureurs; mais point de naturalistes, point de physiciens, point de chimistes, de géomètres, aucun des hommes qui exercent habituellement leurs facultés rationnelles. »

Aussi, d'après Pinel, n'est-il qu'un moyen de guérir de la folie. Ce moyen est tout moral. Il consiste dans l'usage judicieux des voies de douceur et de fermeté ; dans l'art de dompter les mélancoliques, les maniaques; de vaincre leurs passions, de fortifier leur âme par des maximes de morale. L'habitude du travail et une nouvelle direction donnée à leurs idées valent mieux, dit-il, que tous les toniques et antispasmodiques. Les progrès dans l'art de guérir la folie datent de l'époque où les remèdes moraux ont été substitués à l'emploi exclusif des remèdes physiques.

Les aliénés, dit Esquirol, (1) sont de grands enfants, et des enfants qui ont reçu ou de mauvaises idées ou une mauvaise éducation; aussi recommande-t-il, dans le chef qui les dirige, une autorité ferme et unique, sans quoi l'esprit

(1) Esquirol, *Dictionnaire des Sciences médicales*, art. *Folie*.

des malades, ne sachant sur quoi se reposer, s'égare dans le vague; l'indépendance trouve un faux-fuyant contre l'obéissance si nécessaire à leur guérison.

Des affirmations aussi positives de la part de deux juges aussi compétents, de la part des deux observateurs les plus avancés de notre époque, ne souffrent pas la moindre réplique. Je me trompe : Il est vrai, disent les matérialistes, que l'intégrité des facultés mentales coïncide assez souvent avec les lésions les plus graves du cerveau; mais, dans ce cas, ces lésions n'affectent qu'un seul hémisphère; or, le cerveau est un organe double, composé de deux parties parfaitement égales et symétriques; et il suffit d'une seule pour penser.

Pourquoi donc, matérialistes, à la vue de la plus petite lésion d'un cerveau d'aliéné, vous écriez-vous : Voilà la cause de l'aliénation! La plupart du temps ces lésions sont locales, partielles; elles n'affectent qu'un point très-circonscrit de l'encéphale. C'est, répondez-vous, parce que le cerveau est un organe sympathique; (1) que quand il est lésé dans une de ses parties, l'autre souffre également. Mais à ce compte il n'existe plus de lésions partielles, locales; toutes sont générales; et votre première raison n'en est plus une; sans compter que puisque, d'après vous, le cerveau est double, vous devriez nous expliquer pourquoi, dans l'état normal, avec un double cerveau également sain, nous n'avons pas deux intelligences, deux mémoires, deux imaginations, deux consciences, deux *moi*. Mais les faits renversent encore votre assertion : *L'intégrité des facultés mentales ne coïncide qu'avec des lésions partielles du cerveau.* Après avoir hésité longtemps à le croire, dit Gall.

(1) Lallemand, *Lettres sur l'Encéphale.*

j'ai fini par reconnaître (1) que le cerveau peut nager dans douze ou quinze livres d'eau, et l'intelligence conserver toute la régularité de ses fonctions. A Copenhague j'ai présenté à mes auditeurs une jeune fille de treize ans dont la tête, à raison de son énorme périphérie (vingt-cinq pouces), ne devait pas contenir moins de dix à douze livres d'eau La malade était paralysée des membres inférieurs; mais sa maladie ne l'empêchait pas d'être aimable et de bien profiter à l'école.

Le docteur Spurzheim a vu, en Angleterre, jusqu'à cinq hydrocéphales jouissant de leurs facultés intellectuelles, entre autres un jeune homme de dix-neuf ans dont la tête avait trente-trois pouces de circonférence, mesure de Vienne, ce qui supposait de douze à quinze livres d'eau dans son crâne. Malgré sa maladie il saisissait très-bien ce qu'on lui disait; il avait des idées religieuses; tous ses discours annonçaient de la raison; et pourtant chez les hydrocéphales le cerveau est tellement désorganisé par le liquide qui le pénètre de toutes parts, qu'il n'offre plus qu'une masse réduite en une espèce de bouillie qui permet à peine de le reconnaître.

Magendie (2) cite l'exemple d'une atrophie de cerveau portée si loin, que l'un des deux hémisphères manquait complétement, et l'autre se trouvait considérablement réduit sans que la liberté d'esprit du malade en eût ressenti la moindre atteinte.

Andral, dans sa *Clinique,* (3) cite un autre exemple d'atrophie dans lequel toute la portion supérieure des deux hémisphères manquait; et le malade, âgé de vingt-huit ans,

(1) T. II, p. 258.
(2) *Journal de Physiologie*, t. IX, p. 53.
(3) T. V, p. 618.

resta jusqu'à la mort parfaitement sain d'esprit, sans que pendant sa vie ses discours eussent fait soupçonner le moins du monde la réduction de son cerveau.

Le docteur Read a vu la totalité du cerveau, substance corticale et substance médullaire, (1) tellement atrophiée dans une enfant de cinq ans, qu'elle ne présentait guère plus, dans l'intérieur du crâne, qu'un ou deux pouces d'épaisseur; et cependant le sujet conserva jusqu'à la mort l'intégrité de ses facultés intellectuelles et sensoriales, lesquelles étaient remarquables pour son âge.

Une opinion assez générale, dit Pinel, (2) fait attribuer aux vices du cerveau, et surtout aux irrégularités et aux disproportions du crâne, l'aliénation mentale. Ce serait un grand sujet de doctrine, dit l'écrivain, que de pouvoir prendre pour type la tête de l'Apollon Pythien; de pouvoir placer en deuxième ligne les têtes des hommes les plus heureusement organisés, et de descendre par tous les degrés successifs de disproportion de la tête et de la capacité intellectuelle jusqu'à l'homme tombé dans la démence ou l'idiotisme. Mais l'observation est loin de confirmer ces conjectures spécieuses; puisqu'on trouve quelquefois les formes les plus belles de la tête avec le discernement le plus borné et même avec la manie complète; et qu'on voit d'ailleurs des variétés singulières de conformations cérébrales coexister avec tous les attributs du talent et du génie.

Sur les cinq cents crânes de fous (3) recueillis par M. Esquirol, la moitié, dit Georget, n'offre rien de remarquable, sans que l'on puisse ajouter que les particularités que pré-

(1) *Journal des Sciences médicales*, t. XVI, p. 353.

(2) *Traité de l'Aliénation*, p. 459.

(3) *Dictionnaire des Sciences médicales*, art. *Folie.*

sente l'autre moitié ne se rencontrent pas chez des hommes qui jouissent de toute leur raison.

La tête de Bichat, (1) l'une des gloires de la médecine moderne, offrait une irrégularité frappante : les deux côtés étaient sensiblement inégaux ; il était la réfutation vivante de son opinion, d'après laquelle ce vice de conformation devait entraîner une grave altération dans la pensée.

L'astronome Lalande présentait la même difformité ; Gall avait connu à Vienne toute une famille chez laquelle ce défaut était héréditaire sans qu'elle fût pour cela moins bien partagée qu'une autre du côté des facultés intellectuelles.

Camper fixe à 90° le terme extrême de la ligne faciale, ligne qui, d'après lui, est la condition la plus favorable au talent et au génie, parce qu'elle entraîne le plus grand développement cérébral ; mais j'ai vu, dit Esquirol, (2) des idiots dont la ligne faciale avait plus de 90°, et il est des individus très-raisonnables dont la ligne faciale n'en a pas 80. Parmi les dessins, continue le même écrivain, que je présente ici, représentant des têtes d'idiots et d'idiotes, on remarquera plus d'un front bombé et proéminent, on remarquera surtout une tête qui, bien qu'elle ait appartenu à une idiote de naissance, offre toutes les proportions et presque tous les caractères de la plus belle tête antique. Pinel a fait la même remarque en comparant des têtes de fous avec la tête de l'Apollon du Belvédère. J'ai souvent trouvé, dit-il, une grande dissemblance ; mais j'ai trouvé aussi des têtes d'aliénés qui se rapprochaient beaucoup de celle de l'Apollon.

Quelques auteurs, dit Isidore-Geoffroi Saint-Hilaire, (3)

(1) Spurzheim, p. 164.

(2) *Dictionnaire des Sciences médicales*, art *Idiotisme*.

(3) *Histoire des Anomalies*, t. Ier, p. 251.

ont représenté les nains comme des hommes encore plus dégradés au moral qu'au physique à cause de la petitesse excessive de leur crâne. C'est une erreur; les faits disent le contraire. Le polonais Borwilaski, dont la taille à vingt-deux ans n'était que de 28 pouces, montra dès son enfance beaucoup d'intelligence et d'esprit : au bout de très-peu de temps il sut lire et écrire; il apprit l'allemand et le français qu'il parlait avec facilité. Nous avons sa vie écrite par lui-même.

En comparant le cerveau de l'homme avec celui des autres animaux, Cuvier a trouvé (1) que, proportion gardée avec le reste du système nerveux, le singe orang-outang, le phoque, le marsouin, le moineau, l'emportaient sur l'homme en volume cérébral; et pourtant quelle différence du côté de l'intelligence?

Une comparaison, (2) faite sur cent crânes d'imbéciles ou idiots vivants, avec toute l'attention et toute l'exactitude que l'on pouvait attendre d'un observateur aussi éclairé que M. Lélut, lui a donné les résultats suivants, constatés par des chiffres d'une autorité irrécusable :

1° Les idiots et les imbéciles, bien loin d'avoir la partie antérieure ou frontale du crâne moins développée que les hommes d'une intelligence ordinaire, l'emportent sous ce rapport de 3 à 4 millimètres, proportion gardée avec la taille qui est moindre chez eux.

2° Le développement total de la capacité générale du crâne est à peu près le même et chez les idiots et chez les hommes d'une intelligence ordinaire. Mais si l'on compare les individus entre eux, la supériorité de la capacité cranienne demeure plus d'une fois aux imbéciles.

(1) *Histoire naturelle.*
(2) Lélut, *Gazette médicale*, t. V, n° 30.

3° Le front des idiots absolument parlant, sans tenir compte de la stature, est aussi large et aussi relevé que celui des autres hommes.

4° Les idiots et les imbéciles, bien loin d'avoir le crâne proportionnellement plus large que celui des autres hommes, l'ont au contraire plus allongé et plus aplati sur les tempes, ce qui depuis Vesal est généralement attribué à une meilleure intelligence.

Dans l'enfance, (1) époque du plus faible degré de l'intelligence, le volume du cerveau forme à lui seul la sixième partie du corps; et dans l'âge adulte, époque de la virilité de la pensée, le volume cérébral se trouve réduit à un trente-cinquième de la masse totale du corps.

On a longtemps pensé, dit Richerand, (2) qu'il existait un rapport entre le volume du cerveau et l'énergie des facultés intellectuelles; mais dans les sujets d'un tempérament lymphatique, le cerveau gorgé de sucs aqueux acquiert un volume considérable, sans contenir pour cela une plus grande portion de substance vraiment médullaire. Le volume n'est donc pas la mesure de la masse cérébrale ; mais alors qui nous dit que dans une petite tête n'est pas renfermée, sous un volume moindre, une aussi grande quantité de cervelle que dans une grosse tête ? qui nous dit que le cerveau d'un nègre, d'un Hottentot, d'un Caraïbe, d'un Kalmouk, n'égale pas sinon en volume, du moins en densité, le cerveau de l'Européen le plus heureusement doué, sous le rapport des facultés intellectuelles ?

La phrénologie, pseudo-science (3) de nos jours comme

(1) Foderé, t. II, p. 80.
(2) *Physiologie*, t. II, p. 133.
(3) Magendie, *Physiologie*, t. 1er, p. 247.

l'étaient naguère l'astrologie, la nécromancie, l'alchimie, prétend localiser dans le cerveau les diverses facultés mentales; mais ses efforts se réduisent à des assertions qui ne soutiennent pas l'examen. Les cranologues, à la tête desquels est le docteur Gall, n'aspirent à rien moins qu'à déterminer les capacités intellectuelles et les aptitudes morales par la conformation du crâne, et surtout par les saillies locales qui s'y remarquent. Un grand mathématicien offre une certaine élévation non loin de l'orbite; c'est là, n'en doutez pas, qu'est l'organe du calcul. Un artiste célèbre a telle bosse au front; c'est là qu'est le siége de son talent. Mais, répondra-t-on, avez-vous examiné beaucoup de têtes d'hommes qui n'ont pas ces capacités; êtes-vous sûrs que vous n'en rencontreriez pas avec les mêmes saillies, les mêmes bosses? N'importe, dit le cranologue, si la bosse s'y trouve, le talent existe; seulement il peut n'être pas développé. Mais voilà un grand géomètre, un grand musicien, qui n'ont pas votre bosse. N'importe, répond le sectaire, croyez. Mais quand même, reprend le sceptique, on verrait telle conformation du crâne réunie avec telle aptitude, il faudrait encore prouver que ce n'est pas une simple coïncidence, et que le talent d'un homme tient réellement à la forme de son crâne. Croyez, vous dis-je, répond le phrénologue... et les esprits qui accueillent avec empressement le vague et le merveilleux croient. Ils ont raison, car ils s'amusent, et la vérité ne leur inspirerait que de l'ennui. »

Les cranioscopes avouent ingénument que sur le cerveau mis à nu, l'œil ne distingue pas la limite des protubérances. On leur demande alórs comment ils sont parvenus à en fixer le nombre à vingt-sept d'après Gall, à trente-trois d'après Spurzheim, à trente-neuf d'après Broussais. D'après l'inspection du crâne, répondent-ils, expression fidèle du

cerveau. Mais tout le monde sait (1) que le degré de mollesse dont jouit la masse cérébrale lui permet de supporter des pressions et des percussions fortes sans inconvénients ; ce qui explique pourquoi les enfants ont quelquefois la tête comprimée, et même déformée sensiblement, sans que rien de pernicieux en soit la suite. C'est donc un fait établi que le cerveau peut subir impunément dans sa configuration extérieure les modifications les plus étranges ; et c'est dans ces modifications, la plupart du temps produites par le hasard, que vous prétendez, cranioscopes, trouver le signe infaillible de la présence de telle ou telle faculté dans l'âme ?

Un rapport constant, dites-vous, entre telle proéminence du crâne et telle faculté déterminée ne saurait être l'effet du hasard. — Mais c'est précisément ce que l'on vous conteste que ce *rapport constant :* c'est ce que vous affirmez et que vous ne prouvez pas. Vous citez quelques faits particuliers, comme s'il suffisait, quand il s'agit d'établir une loi générale, de quelques observations individuelles. Vous déclarez, sans le savoir, toutes les têtes humaines semblables au petit nombre de celles que vous avez vues. Vous raisonnez à peu près comme le villageois qui n'a vu que son clocher, et qui juge de ce qu'il n'a pas vu d'après son village.

Après avoir restreint à 27 le nombre des protubérances, vous l'étendez aujourd'hui à 39 (Broussais). Et pourquoi ? parce que, dites-vous, le nombre des facultés intellectuelles et des aptitudes morales s'élève à ce chiffre. Et d'après quelles règles déterminez-vous ce chiffre ? — D'après la diversité des sciences, des arts et des penchants de l'homme, qui supposent autant de facultés de les produire. — Fort bien : je comprends maintenant pourquoi vous

(1) Magendie, *Physiologie*, t. I, p. 221.

marquez sur le crâne la protubérance de la musique, de la peinture, de la poésie, de l'architecture, etc. Mais je ne comprends pas pourquoi la poésie lyrique, la poésie épique, la poésie comique, la poésie tragique, la poésie satirique, et tant d'autres, n'ont pas aussi leurs protubérances. Car si la tête d'un philosophe porte une proéminence caractéristique de son talent, puisqu'il est en même temps psychologue, idéologue, logicien, moraliste, métaphysicien, et d'autres fois sceptique, matérialiste ou spiritualiste, pourquoi sa tête ne porte-t-elle pas autant de proéminences relatives à chacune de ces espèces de philosophies? Serait-ce par hasard la même protubérance qui ferait dire à un philosophe, *tout est matière;* à un autre, *tout est esprit;* à un troisième, *tout est douteux :* la même protubérance qui inspirerait l'élégie et la satire? Si une seule et même protubérance peut faire des choses si diverses, il n'y a pas de raison pour qu'elle n'en fasse de plus diverses encore; pour qu'elle ne cumule les attributions les plus variées, les plus diamétralement opposées. La spécialité de ses fonctions est détruite, et tout le système en même temps; car si une protubérance peut remplacer toutes les autres, elle seule est nécessaire; les autres sont inutiles.

La coïncidence si fréquente, démontrée par les faits qui précèdent, de la liberté et de l'intégrité des facultés mentales avec les lésions, les maladies les plus graves du cerveau, et surtout avec les atrophies qui ne laissent sous le crâne qu'une place vide en place des protubérances qu'y supposent les cranioscopes, est un fait qui déjoue tous les calculs, qui réduit au néant toutes les subtilités des enthousiastes les plus avisés du système.

Il ne faudrait pas conclure de ces observations que tous les phrénologues sont matérialistes. Le savant collaborateur

de Gall (Spurzheim) termine son livre sur la folie par ces lignes que je reproduis textuellement : « Ce qui précède » prouve, non pas que l'âme, *cet être immatériel,* peut » tomber malade, mais seulement que ses manifestations » sont dérangées lorsque ses instruments (c'est-à-dire ses » organes cérébraux) sont en désordre. »

La physiologie ne renverse pas moins bien les assertions des matérialistes au sujet de la volonté. Ils disent que le cerveau, après avoir été impressionné par les objets extérieurs, réagit sur lui-même, et que par cette réaction il produit l'acte de la volonté qui se manifeste par un mouvement qui va du centre à la circonférence.

La situation du cerveau dans le crâne ne lui permet ni d'agir ni de réagir. D'une part, il est à tout instant gonflé, distendu par le sang artériel qui le parcourt dans toutes les directions; d'un autre côté son expansion occasionnée par l'afflux du sang artériel est contenue et refoulée sur elle-même par la résistance que lui opposent les parois intérieures du crâne. D'où l'on voit qu'il est placé sous le choc de deux pressions qui s'exercent sur lui en sens inverse; l'une du dedans au dehors, l'autre du dehors au dedans. Mais l'action de ces deux pressions est irrésistible; le cerveau est donc réduit à un rôle complétement passif, qui ne lui permet ni action ni réaction volontaire.

Quand il s'agit de prouver l'existence des corps, les matérialistes, de ce que l'observation leur montre des propriétés matérielles telles que l'étendue, l'impénétrabilité, la divisibilité, concluent qu'il existe des êtres matériels. Ainsi font les spiritualistes. De ce que l'observation leur montre dans l'homme des qualités immatérielles, spirituelles, savoir : la pensée, la volonté, le sentiment, ils en concluent l'existence d'un être immatériel, spirituel, qu'ils appellent

âme. Et pour échapper à la rigueur de ce raisonnement, ou il faut prétendre que des propriétés immatérielles ne prouvent pas nécessairement un être immatériel, et alors il n'est plus vrai de dire que des propriétés matérielles prouvent un être matériel; d'où il suit que s'il n'y a pas d'âme il n'y a pas de corps : ou il faut soutenir que des propriétés immatérielles peuvent s'adapter à un sujet matériel, et alors, au même titre, on peut prétendre que des propriétés matérielles peuvent également s'adapter à un sujet spirituel, ce qui prouve tout autant en faveur du spiritualisme qu'en faveur du matérialisme; ou enfin il faut se retrancher à dire, et c'est le parti désespéré que prennent quelques matérialistes, qu'il n'existe pas de propriétés, de qualités immatérielles, spirituelles; que tout dans l'homme est matière, la pensée aussi bien que le muscle, le sentiment aussi bien que le nerf, la volonté aussi bien que les os; que les phénomènes appelés *intellectuels* et *moraux* sont de même ordre que les phénomènes anatomiques et physiologiques.

Cette dernière manière d'entendre le matérialisme, tout étrange qu'elle est, est pourtant en réalité la seule conséquente. En effet, on comprend très-bien qu'après avoir nié dans l'homme la présence de facultés, de propriétés immatérielles, spirituelles, on nie aussi en lui l'existence d'un être immatériel, spirituel. La négation des effets emporte la négation de la cause; la négation des manières d'être, la négation de l'être; tout cela est conséquent. Il n'en est pas ainsi de l'autre manière d'entendre le matérialisme d'après laquelle, tout en reconnaissant l'immatérialité, la spiritualité de la pensée, de la volonté et du sentiment, on refuse d'étendre cette spiritualité jusqu'à l'être pensant, voulant et sentant. Comme s'il y avait plus de difficulté à comprendre l'immatérialité de l'être ou de la cause, qu'à concevoir

l'immatérialité des effets, des propriétés, des facultés, qui ne sont en réalité que l'être lui-même vu par ses différentes faces.

Mais, pour être plus conséquent, le matérialisme qui nie la spiritualité de la pensée n'est pas pour cela plus heureux; car, si d'un côté il échappe au reproche d'inconséquence, de l'autre il se frappe lui-même d'un coup mortel en se mettant en opposition évidente avec les faits qui lui ôtent la possibilité de démontrer ce qu'il affirme, la matérialité de la pensée. Car, si la pensée est matérielle, elle doit avoir toutes les propriétés de la matière : elle doit être étendue, divisible, impénétrable, poreuse, élastique, compressible, solide, fluide, gazeuse, pondérable, mesurable; elle doit avoir longueur, largeur, et profondeur; masse, densité, volume. Mais en est-il ainsi? Les faits parlent assez haut; il est plus clair que le jour que la pensée n'a rien de tout cela. L'observation n'a jamais surpris la moindre trace d'analogie entre la pensée et la matière. Et toujours, quand elle s'est montrée sincère et impartiale, elle a reconnu ce qui est : — que la pensée n'a aucune des propriétés de la matière; — qu'elle a en propre des propriétés que la matière n'a pas et qu'elle ne peut avoir. Ainsi nous disons d'une pensée qu'elle est vraie, qu'elle est fausse; qu'elle est exacte, inexacte; certaine, incertaine; démontrée, non démontrée; douteuse, probable, erronée; grande, élevée, sublime; caractères que nul n'a jamais songé à attribuer à la matière. Ainsi nous disons encore d'une pensée qu'elle est universelle, qu'elle embrasse tous les temps, tous les lieux; propriété incompatible avec la matière condamnée par son impénétrabilité à n'occuper qu'un seul point dans l'espace. — Je communique ma pensée à autrui, et néanmoins je la garde tout entière. Je la communiquerais à tous les hommes

que je n'en perdrais pas la moindre parcelle : la pensée est de cette nature qu'elle se donne à tous sans division ni partage, et aussi largement à tous qu'à un seul; tandis qu'il est impossible que la matière se partage sans que la division ne réduise et la part de celui qui donne et la part de celui qui reçoit. Deux molécules s'excluent mutuellement de la place que chacune d'elles occupe; elles se prêtent bien à une juxtaposition, jamais à une cohabitation dans le même espace. La pensée échappe à cette loi : cosmopolite par essence, elle est partout et nulle part; dans vingt lieux à la fois sans y occuper ni lieu ni place. Sans effort elle s'unit à une autre pensée; un esprit peut en contenir mille sans être moins apte pour cela à en contenir un plus grand nombre. — Je ne pousse pas plus loin cette comparaison, ce serait vouloir démontrer l'évidence. L'absence totale de parties dans la pensée en fera toujours une manière d'être séparée par un abîme infranchissable de cette autre manière d'être dont l'essence est *partes extra partes*. Mais s'il est vrai que la pensée, la volonté et le sentiment sont des modes d'existence immatériels, spirituels, il est également vrai que tout n'est pas matière dans l'homme; et s'il est vrai qu'il n'y a pas de manière d'être sans être, et que tout être est nécessairement homogène à ses manières d'être, il est également vrai que le principe qui pense, veut et sent dans l'homme, est immatériel comme la pensée; simple, indivisible comme la volonté; ce qui renverse de fond en comble le matérialisme.

Analyse du Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, de Bossuet.

Bossuet divise son Traité en cinq parties; la première a pour objet l'âme, la seconde le corps, la troisième l'union de l'âme et du corps, la quatrième Dieu, dont il prouve l'existence par l'union de l'âme et du corps; par la structure du corps; par la nature de l'âme, et par les vérités éternelles intimement unies à notre intelligence. Dans la cinquième il expose les différences qui existent entre l'homme et l'animal.

La première partie comprend une analyse : des opérations des cinq sens; des passions; des trois grandes opérations de l'intelligence, entendre, juger, raisonner; de la mémoire et de l'imagination; de la volonté, du vice et de la vertu.

On voit, par cette énumération, que Bossuet n'a point méconnu les trois grandes facultés de l'âme, sentir, connaître et vouloir. Il rapporte à la sensibilité les affections en peine ou en plaisir que nous ressentons en présence des objets extérieurs; ces affections il les appelle des sensations; il rapporte aussi à la sensibilité les passions qu'il ramène à onze, savoir : l'amour, la haine, le désir, l'aversion, la joie, la tristesse, l'audace, la peur, l'espérance, le désespoir et la colère. Il y joint ensuite, la honte, l'envie, l'émulation, l'admiration et l'étonnement.

Bossuet fait peu ressortir la différence qui existe entre la sensation et la perception. Il ne parle pas de la perception intérieure.

Les sens, dit Bossuet, donnent lieu à la connaissance de la vérité, mais ce n'est pas par eux que nous la connaissons. L'intelligence seule connaît le vrai et le faux, et les discerne

l'un de l'autre. Par les sens je vois un triangle; par l'intelligence seule j'entends qu'il doit avoir nécessairement trois angles et trois côtés. — Par les sens je vois courbe dans l'eau un bâton que mon intelligence me démontre être droit. — Par les sens je vois les deux côtés d'une longue allée se rapprocher à leurs extrémités, quoiqu'en réalité ils conservent la même distance; la faculté qui rectifie en nous ces illusions, c'est l'intelligence. — Par l'intelligence seule, dit Bossuet, nous jugeons de la beauté, de la vérité, de l'ordre, de la mesure, de la proportion; par les sens nous voyons les objets où se rencontrent ces diverses propriétés.

Le propre de l'intelligence est d'entendre, juger, raisonner. — Par l'entendement on comprend les termes dont se compose un jugement; par exemple, dans ce jugement, *Dieu est éternel*, entendre le mot *Dieu*, c'est comprendre qu'il signifie la première cause; et entendre le mot *éternel*, c'est comprendre qu'il signifie une durée sans commencement ni fin. — Assembler ou disjoindre deux termes, assurer ou nier l'un de l'autre, c'est juger. La vraie règle de bien juger, c'est de ne juger que quand on voit clair; et le moyen de voir clair, c'est de ne juger qu'après une grande considération. — Considérer une chose, c'est l'examiner; on l'examine par l'attention. — La cause de mal juger est le défaut d'examen, la précipitation, la prévention, la préoccupation, la passion qui nous porte à croire ce que nous désirons, que cela soit ou ne soit pas vrai.

Raisonner, c'est prouver une chose par une autre, ou faire servir une idée claire à la démonstration d'une autre qui est obscure.

Vouloir est une action par laquelle nous poursuivons le bien et fuyons le mal. Nous voulons tous être heureux : c'est le bien en général que la nature demande; mais à l'é-

gard des biens particuliers, tels que les plaisirs, les richesses, la vertu, nous avons la liberté de choisir; cette liberté, c'est ce qu'on appelle le *libre arbitre*. Le libre arbitre nous rend dignes de blâme ou de louange, suivant que nous faisons le bien ou le mal. La vertu, c'est le bon usage de notre volonté; le vice, c'est le contraire.

L'analyse du corps humain que présente Bossuet dans la deuxième partie de son Traité est aussi bien faite que le comportait l'état de la science anatomique à l'époque où il vivait. Il avait besoin de cette analyse pour montrer les rapports merveilleux qui unissent l'âme au corps et le corps à l'âme. Ce sont ces rapports qu'il fait ressortir dans la troisième partie de son Traité; et il le fait avec une sagacité qui décèle toute la profondeur de son génie.

Par une transition naturelle, de l'homme qu'il vient d'étudier dans son âme et dans son corps, il passe à l'étude de son auteur qui est Dieu. Pour devenir parfait philosophe, dit Bossuet, l'homme n'a besoin d'étudier autre chose que lui-même; sans feuilleter tant de livres, qu'il remarque seulement ce qu'il trouve en lui, et il reconnaîtra par là l'auteur de son être. Il le reconnaîtra par la structure admirable de son corps, par la nature de son âme, par la merveilleuse union qui existe entre ces deux êtres, par les vérités éternelles qui, comme autant de rayons descendus de l'intelligence suprême, éclairent tous les entendements et les dirigent vers la source unique d'où ils émanent. — De ces quatre preuves de l'existence de Dieu qui remplissent la quatrième partie du Traité, on trouvera les trois principales dans la Théodicée.

Les différences entre l'homme et la bête, qui font le sujet de la cinquième et dernière partie, peuvent se résumer ainsi :

1° L'homme raisonne ; l'animal ne raisonne pas. L'industrie qui paraît dans ses actions et dans ses mouvements provient, non de sa réflexion, mais de l'instinct qui le dirige. On dit que certains animaux font les morts pour empêcher qu'on ne les tue ; ils ne font pas les morts ; c'est la crainte qui les jette dans la défaillance ; et l'adresse qu'on leur attribue est la suite d'une crainte extrême, suite très-convenable aux besoins et aux périls d'un animal faible.

2° L'homme apprend ; l'animal n'apprend pas. On dresse l'animal, on le façonne, on le plie à certaines habitudes ; on obtient tout de lui avec un morceau de pain et un bâton. — On n'apprend véritablement que dans la société des êtres intelligents. Le grand instrument de l'instruction est l'échange des idées. Cet échange n'est possible que par la parole. L'animal ne parle pas.

3° Le génie de l'homme est inventif. Après six mille ans d'observations, l'esprit humain n'est pas épuisé ; il cherche et il trouve encore, afin qu'il connaisse qu'il peut trouver jusqu'à l'infini ; et que la seule paresse peut donner des bornes à ses connaissances et à ses inventions.

L'animal n'invente rien. Où est l'invention que les animaux aient ajoutée depuis l'origine du monde à ce que la nature leur avait donné ?

Il ne faudrait pas juger l'admirable *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même* de Bossuet par cette courte analyse. Elle n'a d'autre but que d'indiquer les points principaux dont l'auteur s'est occupé, afin qu'on puisse comparer sa doctrine avec celles qui l'ont précédée et suivie ; il est difficile de bien entendre Bossuet si on n'a au préalable une certaine connaissance de la psychologie.

THÉODICÉE.

RAISON DE LA MULTIPLICITÉ DES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU.

Principes qui leur servent de fondement.

Il y a autant de preuves de l'existence de Dieu qu'il y a d'objets dans la nature. Tout, depuis le plus petit grain de sable, depuis le plus humble brin d'herbe, jusqu'aux globes immenses qui roulent sur nos têtes, démontre qu'il y a un Dieu. Comme le dit si bien l'auteur du *Génie du Christianisme :* « Tout nous annonce un Dieu. Les herbes de la vallée et les cèdres de la montagne le bénissent ; l'insecte bourdonne ses louanges ; l'éléphant le salue au lever du jour ; l'oiseau le chante sous le feuillage ; la foudre fait éclater sa puissance, et l'Océan déclare son immensité. »

La nature semble avoir pris plaisir à multiplier les témoignages de l'existence d'un Dieu, pour que chacun pût y trouver le genre de preuves le plus propre à le convaincre. Mais la multiplicité n'en exclut pas l'unité. Considérées attentivement, elles se montrent ce qu'elles sont en réalité, des applications diversifiées de deux principes qui les constituent toutes, et leur communiquent leur propre certitude. Ces deux principes simples et élémentaires, ce sont les principes de *causalité* et de *substantialité,* dont nous avons présenté l'analyse (p. 18 et 28). Ils ont pour

formule les expressions suivantes : Il n'y a point d'effet sans cause; point d'œuvre sans ouvrier; point de loi sans législateur; il n'y a point de manière d'être sans être : *Nihil fit sine causa, ex nihilo nihil.* Ces expressions, quoique variées, s'accordent à rendre la même pensée, savoir : que rien n'arrive, que rien ne se fait, que rien ne commence d'exister sans une cause; que toute manière d'être aboutit à un centre qui la soutient; qu'il n'y a point de rameaux sans un tronc qui leur serve de support. L'évidence de ces principes est si grande qu'il n'est au pouvoir d'aucune intelligence de les désavouer. Le désaveu qui sortirait de la bouche serait tout aussitôt démenti par une adhésion intérieure de la conscience; parce qu'il est impossible à un être intelligent de concevoir des modifications sans un être modifié et des productions sans un être producteur. Tous, grands et petits, ignorants et savants, pâtres et philosophes, tous, dis-je, sans exception, à la vue d'un effet, nous affirmons sans hésiter qu'il a une cause; et à la vue d'un attribut, qu'il appartient à une substance. C'est la foi intime et profonde de chacun de nous; c'est la foi unanime du genre humain; foi spontanée et involontaire, qui nous est donnée, non par le travail de la science, mais par l'ascendant tout-puissant de la clarté et de l'évidence, inhérentes aux deux principes de substantialité et de causalité.

En tant qu'applications diversifiées de ces deux principes, toutes les preuves de l'existence de Dieu ont une égale force de démonstration : elles ne sont pas pour cela identiques; les unes démontrent le Dieu nécessaire, éternel, indépendant; les autres le Dieu providence, le Dieu législateur, rémunérateur et vengeur; les autres le Dieu créateur, ordonnateur, organisateur du monde et de l'univers; chacune

d'elles fait ressortir quelques-uns des attributs de la Divinité, et toutes ensemble, par leur concours, étendent et fortifient l'idée première que la raison et la conscience nous en donnent.

Preuves physiques de l'existence de Dieu.

Il est facile de reconnaître une sagesse et une bonté prévoyante dans les diverses phases de la vie d'un grain de blé, depuis le moment où il est confié à la terre jusqu'à celui où, devenu plante, il tombe sous la faucille du moissonneur.

Sa première transformation est latente; elle se fait en silence sous le sol qui le couvre. Il change de couleur et de forme; il entre en décomposition; on dirait qu'il va mourir. Il n'en est rien, il commence à vivre. Comme s'il savait qu'il aura bientôt besoin d'un piédestal solide pour soutenir la tige élancée qui doit sortir de son sein, il s'enfonce dans la terre, il y pousse des racines, il s'y cramponne fortement. Aussi prudent que sage, il assied d'abord sa base; il pose les fondements de sa grandeur future; et ce n'est qu'après ce travail qu'il commence à montrer la tête, encore ne le fait-il qu'avec réserve. Il redoute les impressions meurtrières du froid, de la neige et des vents. Afin de s'y soustraire, il se fait petit, il se résigne à ramper, jusqu'à ce que la saison rigoureuse de l'hiver soit passée. Ce n'est qu'aux premiers jours du printemps qu'il prend son essor, qu'il commence son mouvement d'ascension, qu'il s'épanouit, qu'il grandit, et qu'il présente enfin aux rayons bienfaisants du soleil l'épi, trésor précieux qu'il tenait caché dans ses flancs. Les grains de cet épi sont encore tendres et délicats; ils pourraient être blessés par les intempéries de

l'air; mais tout a été prévu. Des enveloppes officieuses viennent aussitôt l'entourer, lui former une gaîne, et par cette gaîne lui procurer un abri protecteur. Un nouveau danger le menace : la rapacité des oiseaux destructeurs pourrait lui ravir son fruit, nouvelle précaution ! Des pointes aiguës, de véritables dards se dressent aussitôt autour de sa tête, et lui font un rempart jusqu'au temps où sa maturité, courbant son front, appellera la main du laboureur pour lui payer le prix de son travail et de sa peine; et doublement reconnaissant, il ne fournit pas seulement à l'homme les aliments dont il a besoin pour vivre; dans la tige qui le supporte, il fait trouver sa part de récompense à l'animal patient qui a creusé le sillon où il est né, où il a vécu. — A la vue de ces transformations si sagement combinées, comment ne pas reconnaître la main d'une Providence qui fait éclater sa bonté et sa sagesse jusque dans ses œuvres les plus humbles !

Considérez ce gland que vous enfoncez en terre; si, sans y faire attention, vous l'enfoncez par le bout le plus aigu, de lui-même il va rectifier votre erreur : c'est par ce bout que doit sortir sa tige; il changera la direction que vous lui avez donnée; il appuiera contre le sol le bout opposé par où il doit prendre racine. Il est donc plus intelligent que la main qui le sème; et d'où lui vient cette intelligence? Elle est en lui, sans lui appartenir, pour attester aux moins clairvoyants l'existence de celui qui a tout marqué du sceau de sa sagesse.

Voyez cet oiseau frêle et délicat qu'on appelle le roitelet. Il vit au milieu des ronces et des épines; et ce n'est pas sans motifs; il trouve dans les haies profondes et hérissées le rempart dont il a besoin pour protéger sa faiblesse. Mais n'a-t-il pas à craindre pour sa vue le contact hostile des

plantes épineuses au milieu desquelles il fait sa demeure? Rassurez-vous. La main qui l'a formé a prévu et prévenu le danger. Son œil est armé d'une double paupière, et cette paupière est transparente. Le chantre des chaumières peut en abaisser le voile diaphane sans perdre la faculté de voir. La Providence n'a pas voulu qu'il s'égarât en portant la goutte d'eau ou le grain de mil à son nid. Elle n'a pas voulu qu'il y eût sous le buisson une petite famille qui eût à se plaindre d'elle. (*Châteaubriand.*)

« Convenez, disait un jour Diderot à ses incrédules amis, qu'il y aurait de la folie à refuser à vos semblables la faculté de penser. » — Sans doute, mais que suit-il de là? — Il suit que, si l'univers, que dis-je l'univers! si l'aile d'un papillon offre des traces mille fois plus distinctes d'une intelligence que vous n'avez d'indices que votre semblable a la faculté de penser, il est mille fois plus fou de nier qu'il existe un Dieu, que de nier que votre semblable pense. Or, que cela soit ainsi, c'est à votre conscience que j'en appelle. Avez-vous jamais remarqué, dans le raisonnement, les actions et la conduite de quelque homme que ce soit, plus d'intelligence, d'ordre, de capacité et de conséquence que dans le mécanisme d'un insecte? La Divinité n'est-elle pas aussi clairement empreinte dans l'œil d'un ciron que la faculté de penser dans les écrits d'un Newton? Quoi! le monde formé prouverait moins une intelligence que le monde expliqué! Quelle assertion! Songez donc encore que je ne vous objecte que l'aile d'un papillon, quand je pourrais vous écraser du poids de l'univers.

L'Ordre prouve un être ordonnateur.

Il n'y a, dit Bossuet, aucune espèce de machine qui n'ait son modèle dans quelque partie du corps. Pour sucer quel-

ques liqueurs, les lèvres servent de tuyau et la langue de piston. Aux poumons est attachée la trachée-artère, espèce de flûte douce, d'une fabrique particulière, qui, en s'ouvrant plus ou moins, modifie l'air et diversifie les tons. La langue est un archet qui battant sur les dents et sur le palais en tire des sons exquis. L'œil a ses humeurs et son crystallin : les réfractions s'y ménagent avec plus d'art que dans les verres les mieux taillés. Il a aussi sa prunelle qui se dilate et se resserre. Tout son globe s'allonge ou s'aplatit selon l'axe de la vision, pour s'ajuster aux distances, comme les lunettes à longue-vue. L'oreille a son tambour, où une peau aussi délicate que bien tendue résonne au mouvement d'un petit marteau que le moindre bruit agite. Elle a dans un os fort dur des cavités pratiquées pour faire retentir la voix, de la même sorte qu'elle retentit parmi les rochers et dans les échos. Les veines et les artères ont leurs valvules, dirigées en sens contraire, les unes pour empêcher le sang de remonter lorsqu'il se porte par les artères du cœur aux extrémités; et les autres pour l'empêcher de rétrograder lorsqu'il se porte par les veines des extrémités au cœur. Les os ont leurs poulies et leurs leviers, et toutes ces machines sont simples; le jeu en est aussi léger que la structure délicate. Or, le moyen, en présence d'un si bel ouvrage, de ne pas reconnaître la main de l'ouvrier sublime qui l'a formé? Quelle autre intelligence qu'une intelligence suprême a pu si bien arranger toutes les parties de notre corps et les unir si bien avec l'esprit immatériel qui l'anime?

Le Mouvement prouve un être moteur.

Je mets un corps en mouvement; il conserve ce mouvement jusqu'à ce qu'il rencontre un corps qui le lui enlève.

Je le mets en repos : il y reste jusqu'à ce qu'un agent extérieur vienne l'en faire sortir. Dans ces deux cas il n'apporte de lui-même aucun changement à l'état de repos ou de mouvement où il se trouve. Cette absence d'action de la part d'un corps sur l'état où il se trouve, c'est ce qu'on appelle l'*inertie* de la matière. Cette inertie, outre qu'elle est un fait vérifié et confirmé par mille expériences, était nécessaire à l'harmonie du monde : qu'il eût été donné à l'atome de se mouvoir par lui-même, qu'il lui eût été permis de choisir sa propre direction, il eût suffi de sa part du plus léger refus de concourir au mouvement d'ensemble, pour empêcher ou détruire l'harmonie de l'univers.

La matière étant reconnue *inerte*, il suit que les mouvements qu'elle exécute lui sont imprimés par une puissance qui n'est pas la sienne. En tant qu'elle se meut, elle prouve donc une cause motrice; en tant qu'elle se meut suivant des lois admirables que chaque jour la science découvre, elle prouve que sa cause motrice est souverainement intelligente; elle prouve en outre que cette cause est immatérielle; car si elle était matérielle, comme toute matière elle serait impuissante à donner le mouvement. Donc la cause motrice de la matière est un esprit supérieur à la matière; cet esprit, c'est Dieu.

L'Univers, parce qu'il est borné, prouve l'existence d'un être qui lui a donné ses bornes.

La terre est grande, et cependant elle se mesure ; le soleil est plus grand, et il se mesure encore. De tous les globes qui roulent dans le firmament, il n'en est pas un seul qui ne tombe sous le compas de l'homme. Plusieurs ont été mesurés; ceux qui ne l'ont pas été sont mesurables. Mais la

mesure d'une chose en détermine l'étendue, en marque la limite; donc tout ce qui se mesure ou peut se mesurer est *fini*. L'univers, synthèse de corps, tous mesurés ou mesurables, tous limités les uns par les autres, est donc lui-même un tout limité, un tout *fini*. Je ne vois pas sans doute la limite où s'arrête l'univers; qu'importe? Je sais de science certaine que cette limite existe; je la connais en vertu du principe que des objets finis, quel qu'en soit le nombre, ne peuvent constituer qu'un tout lui-même fini. Cette vérité reconnue, que l'univers est un tout limité, je me demande qui lui a donné ses limites; car aucun être ne se pose à lui-même les bornes qui le circonscrivent; ses bornes, il les reçoit; et de qui peut-il les recevoir si ce n'est de l'être qui l'a formé, et en le formant lui a départi la part d'existence qu'il possède? L'univers, parce qu'il est fini, a donc reçu d'ailleurs que de lui-même les limites qui le circonscrivent; et quel peut être l'être qui lui a donné ses limites, si ce n'est celui qui l'a formé? Et quel peut être cet être, limitateur de l'existence de l'univers, si ce n'est celui qui l'a créé? Donc l'univers, parce qu'il est limité, prouve un être limitateur et créateur de son existence. Cet être, souverain maître de l'univers, c'est Dieu.

La Structure de l'univers prouve un architecte suprême.

« Je voudrais bien savoir, dit Platon dans son *Timée,* si cet univers que nous voyons a toujours existé ou s'il a pris naissance. » Tout composé, répond l'un des interlocuteurs du dialogue, est la réunion d'un certain nombre d'éléments; avant la réunion des éléments, le composé n'existait pas; il a commencé d'exister au moment de leur agrégation. Il dure plus ou moins longtemps, suivant que l'agrégation a

été plus ou moins bien faite. Tout composé, en tant que composé, abstraction faite de la durée antérieure de ses éléments, a donc commencé d'exister. Mais l'univers est un assemblage de parties, si bien combinées entre elles, qu'il dure depuis des siècles, sans rien perdre de son harmonie; il est un composé : donc, en tant que composé, il a lui-même pris naissance. Mais aucun composé ne se compose lui-même; il est un effet produit par une cause et par une cause intelligente : donc, l'univers, en tant que synthèse d'éléments divers et unis entre eux d'après les lois de la plus savante harmonie, prouve une cause organisatrice souverainement intelligente et puissante; cette cause c'est Dieu. C'est l'être que Platon appelle le *Démiurge*, l'*Architecte*, le *Géomètre* éternel des mondes.

On peut faire une objection contre les preuves de l'existence de Dieu, qui partent du fini, en s'appuyant sur l'axiome : Tout effet a sa cause. Une œuvre finie, dit-on, si grande qu'elle soit, prouve seulement l'existence d'un être assez grand, assez puissant, assez intelligent pour la produire. Elle ne prouve pas l'existence de l'ouvrier infiniment grand, qui seul est Dieu. — Je réponds : Il y a deux manières d'entendre l'idée du fini. Si on ne la prend que dans une partie de sa compréhension; si on lui fait signifier seulement telle ou telle portion de l'homme ou de l'univers, réduit à ces dimensions le fini ne prouve d'abord que la cause qui l'a produit; mais si cette cause a été produite elle-même, ce qui est possible, elle démontre à son tour le principe qui l'a formée; et si ce principe lui-même a été formé, il en démontre un autre plus grand et supérieur dont il tient l'existence. Or, il est évident qu'en suivant ce raisonnement, en remontant la chaîne des effets et des causes, on arrive rigoureusement à la cause première qui est

Dieu. — Si, au contraire, on prend l'idée du fini dans toute sa compréhension, si on lui fait signifier l'ensemble des êtres bornés et dans leur durée et dans leur étendue, l'ensemble des êtres qui ont commencé d'exister, leur existence contingente et phénoménale prouve directement l'existence de l'être qui les a créés, et qui ne pouvant les créer sans être éternel, revêt par son éternité tous les attributs de la cause première et suprême de toutes choses; et cette cause, c'est Dieu.

PREUVES MORALES DE L'EXISTENCE DE DIEU.

Le Remords et la Conscience.

« Si je pouvais par un seul désir tuer un homme en Chine » et hériter de sa fortune en Europe, avec la certitude » qu'on n'en saurait jamais rien, consentirais-je à former ce » désir ? J'ai beau m'exagérer mon indigence; j'ai beau vou- » loir atténuer cet homicide; j'ai beau me dire que la mort » est un bien pour cet homme, accablé qu'il est de chagrins » et de maladies; malgré tous ces subterfuges, j'entends au » fond de mon cœur une voix qui crie si fortement contre » la seule pensée d'une semblable action, que je ne puis un » instant douter de la réalité de la conscience. » — Oui la seule pensée du mal porte avec elle son châtiment. On peut tromper les regards de la justice humaine, mettre en défaut sa surveillance, échapper à ses coups; on ne trompe pas le surveillant intérieur qui siége au dedans de nous-mêmes; on n'échappe point au cri accusateur de la conscience. — Que sert à Tibère d'être assuré de l'impunité de ses crimes? entendez le cri de douleur que lui arrachent les angoisses déchirantes du remords : « Que vous dirai-je, pères cons-

» crits ; comment vous écrire, ou plutôt dois-je vous écrire? » Si je le sais, que les dieux et les déesses me fassent périr » plus misérablement que je ne me sens périr tous les » jours. » (1)

Un grand coupable, après avoir fait le récit du double meurtre qu'il avait commis, laisse échapper ces paroles qui peignent bien l'état de l'âme déchirée par le remords : « Des terreurs comme les hommes ne m'en avaient jamais » inspiré s'emparèrent alors de moi. Il me semblait que la » pluie me brûlait, que le vent me maudissait ; mon para- » pluie même devenait un spectre à mes yeux. Pour la » première fois, depuis longtemps j'eus peur de Dieu : il » me sembla que la nature entière me parlait de mes meur- » tres, que les cadavres se dressaient pour m'accuser. Et je » ne pouvais cependant m'éloigner de ce théâtre d'hor- » reurs. » (2)

Ce n'est donc pas une peinture faite à plaisir, mais l'ex- pression fidèle de la vérité que ces paroles d'un grand écri- vain : « Le tigre déchire sa proie et dort ; l'homme devient » homicide et veille. Il cherche les lieux déserts, et cepen- » dant la solitude l'effraie. Il se traîne autour des tom- » beaux, et cependant il a peur des tombeaux. Son regard » est mobile et inquiet ; il n'ose regarder le mur de la salle » du festin dans la crainte d'y lire des caractères funestes. » Ses sens semblent devenus meilleurs pour le tourmenter. » Il voit au milieu de la nuit des lueurs menaçantes ; il est » toujours environné de l'odeur du carnage ; il découvre le » goût du poison dans les mets qu'il a lui-même apprêtés. » Son oreille, d'une étrange subtilité, trouve le bruit où

(1) Lettre de Tibère au Sénat, du fond de son île de Caprée. Tacite ; *Annales*, liv. VI.

(2) Extrait du Mémoire rédigé par Éliçabide.

» tout le monde trouve le silence, et sous le vêtement d'un » ami, lorsqu'il l'embrasse, il croit sentir un poignard ca- » ché. »

Il faut bien qu'il y ait quelque chose de terrible dans le remords, puisqu'il arrache quelquefois l'aveu spontané de leurs crimes aux plus grands coupables, qu'il les fait courir d'eux-mêmes au devant du châtiment, et que d'autres fois il les frappe d'une espèce de vertige qui les entraîne aux démarches les plus inconsidérées, qu'il leur fait faire les actions les plus capables de les trahir. — La fable des Furies vengeresses imaginées par les Grecs n'est fable que pour la forme; au fond c'est le remords personnifié sous la figure terrible de trois divinités chargées de ne laisser aucun crime impuni.

Trois caractères séparent donc le remords des châtiments infligés par les hommes : — il est inévitable; ni la puissance, ni la fortune, ni le rang, ni la grandeur ne mettent à l'abri de ses coups; — il est infaillible; il ne s'égare jamais sur la tête de l'innocent, il n'atteint que le coupable; il choisit, il discerne sa victime, il la découvre sous tous les déguisements, sous tous les costumes; — il est universel; partout où il y a des coupables, il fait sentir son empire : que l'on soit Grec ou Romain, barbare ou civilisé, peu importe, véritable glaive suspendu sur l'humanité tout entière, il frappe de sa pointe acérée tous ceux qui font mal ou qui ont l'intention de mal faire. — A ces traits, comment ne pas reconnaître un châtiment qui vient de plus haut que de la puissance des hommes? Parce qu'il est universel, inévitable, infaillible, il atteste l'existence d'un juge, lui-même universel, inévitable, infaillible; et quel peut être ce juge, si ce n'est le Dieu créateur, providence et législateur de l'humanité?

La Loi morale.

Il est des remords, nous venons de le voir. Le remords est un châtiment qui ne frappe que le coupable. Le coupable est celui qui fait le mal; mais nul ne fait mal sans violer une loi sainte et sacrée; donc, parce qu'il est des remords, il est aussi une loi inviolable et sainte. — Jusqu'à ce jour, les lois les plus sages, les mieux faites pour les peuples auxquels elles étaient destinées, ont peu à peu apparu ce qu'elles étaient, des œuvres défectueuses par quelque endroit, des œuvres qui de temps à autre ont besoin d'être revues et corrigées. Mais d'où a pu venir aux hommes l'idée que leurs lois avaient souvent besoin d'être rectifiées? Étant donnée une œuvre défectueuse, y a-t-il un autre moyen d'en découvrir les défauts que de la comparer à ce qu'elle doit être, c'est-à-dire à son modèle préexistant et connu d'avance? Les hommes n'ont donc pu découvrir les défauts inhérents à leurs législations qu'en les comparant à une législation antérieure et supérieure qui leur servait de modèle dans l'appréciation de leurs propres œuvres. Il est donc une loi plus parfaite que les lois faites par les hommes, une loi connue dans tous les temps et dans tous les lieux, une loi servant de type et de régulateur à tous les législateurs humains. Cette loi démontrée, démontre à son tour un législateur suprême qui est Dieu.

Le Consentement unanime de tous les peuples.

C'est un fait attesté par l'histoire que tous les peuples ont été unanimes à reconnaître qu'il y a un Dieu. Ils n'en ont pas

eu exactement la même idée ; les uns l'ont mieux compris, les autres plus mal, suivant le degré de culture de leur intelligence. En désaccord sur la manière de le concevoir, ils n'ont eu qu'une voix pour proclamer son existence. Les plus étranges erreurs se mêlant à cette croyance, l'ont défigurée, altérée, corrompue ; elles n'ont pu ni l'effacer, ni la détruire ; elle a traversé tous les siècles, elle s'est montrée sur tous les points du globe habité ; il n'y a pas eu de peuplade, si sauvage et si barbare qu'elle fût, qui ne l'ait partagée. En butte à certaines époques aux attaques les plus vives, elle a fait plus que de leur résister, elle est sortie triomphante de tous les combats qu'on lui a livrés ; et à l'heure qu'il est, elle est mieux assise et plus ferme que jamais. Elle a compté parmi ses adhérents, non pas seulement les peuples barbares, la multitude aveugle et ignorante, mais les peuples civilisés et les génies les plus éminents qui se sont fait honneur et gloire de consacrer à sa défense tout ce qu'ils avaient de force et de talent. Aussi vieille que le monde, toujours ancienne et toujours nouvelle, hostile aux passions, attaquée, combattue par toutes les espèces de sophismes, et toujours inébranlable, la croyance en Dieu, par sa permanence et son universalité, est un phénomène prodigieux. A un si grand effet, il faut une cause pour l'expliquer. Où la trouver cette cause? — Dans l'influence exercée par les législateurs humains intéressés à la propager ? — Mais leur autorité locale et restreinte dans les limites d'une cité où les frontières d'un peuple ne va pas jusqu'à modifier l'humanité tout entière, et à la modifier d'une manière permanente. — Dans l'enseignement des hommes du sanctuaire? — Mais cet enseignement est lui-même un fait permanent et universel qui autorise à demander quelle cause a suscité partout des hommes en-

seignant qu'il y a un Dieu ; quelle cause a multiplié cet enseignement sur tous les points de la surface de la terre ; quelle cause l'a fait vivre sans interruption à travers tous les siècles jusqu'à nos jours ?

Encore une fois, à un effet universel et permanent il faut une cause (1) elle-même universelle et permanente ; et, par conséquent, une cause plus puissante que toutes les influences exercées par l'homme, influences dont l'action est toujours restreinte et bornée. Où donc trouver cette cause, si ce n'est dans l'ascendant tout-puissant de la vérité qui, sur toutes les questions essentielles et fondamentales, se fait jour d'elle-même, pénètre de vive force dans toutes les intelligences, les éclaire, les subjugue et les enchaîne à ses lois sur tous les points de l'espace et de la durée ?

L'orateur romain a donc eu raison de dire : « *Unanimis populorum consensio naturæ lex putanda est.* » Le consentement unanime de tous les peuples est une règle certaine de jugement, non pas en tout et partout, mais dans le domaine des vérités morales et religieuses, toujours hostiles aux passions, et par conséquent sollicitant sans cesse l'humanité à prendre ses précautions pour n'être pas dupe d'une erreur. Il y a des exemples de consentement unanime sur des croyances reconnues plus tard n'avoir été que des erreurs, comme celle-ci : Le soleil n'a pas plus de deux pieds de diamètre ; il se meut autour de la terre, alors que c'est la terre qui tourne. Mais, ainsi qu'on le voit, l'erreur a porté sur des choses que l'humanité n'avait aucun intérêt à combattre, et, par suite, à examiner.

(1) Cette preuve, qu'on a coutume de regarder comme uniquement fondée sur la tradition, se rattache évidemment au principe de *causalité*.

PREUVES MÉTAPHYSIQUES DE L'EXISTENCE DE DIEU.

Que suis-je? dit Fénelon. Un être qui pense, c'est-à-dire qui juge, qui raisonne, qui compare, qui pèse le pour et le contre, qui croit, qui doute, qui se trompe, qui ignore, qui cherche et ne trouve pas toujours la vérité. Je suis un être dont toutes les opérations spirituelles m'attestent ma propre spiritualité. Je suis une âme, un esprit dont le premier attribut est la pensée. Mais cette pensée n'était pas en moi il y a quelques années. Comment y est-elle venue? Me la suis-je donnée? Pour me la donner, il aurait fallu l'avoir; pour l'avoir, il aurait fallu exister; et naguère je n'étais qu'un néant de pensées. Où est-ce donc que j'en trouverai la source? Évidemment un être qui n'était point pensant il y a un siècle, et qui l'est maintenant, ne peut l'être devenu que par le bienfait d'un être supérieur, lequel ayant la pensée par soi et en plénitude, a pu la faire passer en moi qui ne l'avais pas. Mais un être qui est la source de toute pensée, de toute intelligence, est souverainement intelligent; il est la suprême intelligence, il est Dieu. — Mon âme m'enseigne donc l'existence de Dieu aussi bien et mieux que les objets qui m'entourent; puisque c'est par elle que je découvre la véritable essence de Dieu, qui est d'être un esprit infini, éternel, auteur et créateur de tous les esprits finis et contingents.

Preuve de saint Augustin.

Supposez, si vous voulez, dit saint Augustin, que je m'égare, que je me perde sans cesse dans mes idées, que je me trompe toujours; toujours est-il, puisque je me trompe, que

je suis quelque chose; car le néant ne peut se tromper. — Je me trompe, donc je suis, (1) je vis, je pense. Laquelle de ces trois choses, exister, vivre et penser, est la meilleure? Bien des choses existent et vivent sans penser, par exemple, les minéraux et les plantes; mais nul ne peut penser sans exister et vivre : donc la pensée emporte avec elle la vie et l'existence; donc elle est la meilleure de ces trois choses. Il est donc bien certain qu'en tant que je pense, je vaux mieux que les êtres qui ne pensent pas. — S'ensuit-il que je sois ce qu'il y a de meilleur dans ce monde? Toute grande qu'est ma pensée, elle est sujette à s'altérer, à se fausser, à se dégrader par l'erreur. Ne serait-elle pas meilleure, si elle était incorruptible et inaltérable? — Si donc il y a quelque chose d'inaltérable, ce quelque chose vaut mieux que moi. Existe-t-il un être de ce genre? Je ne sais pas combien de temps durera l'univers que je vois; mais ce que je sais à n'en pas douter, c'est que 7 et 3 feront toujours 10. L'univers viendrait-il à périr avec tous les êtres qu'il renferme, le rapport d'égalité entre 3, 7 et 10 n'en subsisterait pas moins toujours le même. Ce que je sais encore, c'est que les vérités qu'on appelle nécessaires, immuables, universelles, absolues, participent de la même inaltérabilité. Toujours lumineuses, toujours brillant d'un éclat indéfectible, elles ne connaissent aucun des changements, aucune des défaillances plus ou moins fréquentes auxquelles sont sujettes et mon intelligence et celle des autres hommes. Il existe donc quel-

(1) Saint Augustin en disant : *Je me trompe, donc j'existe*, a frayé la route à Descartes disant : Je doute, donc je pense, donc je suis. — Saint Augustin, de ce qu'il se trompe, conclut la totalité de son être, âme et corps; Descartes conclut de son doute la seule réalité de sa pensée, et subsidiairement de son être pensant, de son âme, d'où il s'élève à l'idée de Dieu. (*De civitate Dei*, lib. II, cap. XXVI.)

que chose de meilleur que ma pensée; c'est la lumière même qui l'éclaire. Mais, ajoute saint Augustin, les vérités nécessaires, puisqu'elles sont toutes vraies, participent nécessairement de la vérité, sans être la vérité elle-même; car si chacune d'elles était la vérité, elle l'absorberait tout entière à son profit et n'en laisserait aucune parcelle aux autres. Que sont-elles donc? Des rayons émanés d'une même source, d'un foyer commun; des rayons qui viennent frapper notre œil, pour l'exciter à regarder en haut, au-dessus de lui et du monde extérieur, à diriger son regard vers le principe d'où vient toute lumière. (1) Il y a donc quelque chose de meilleur que la pluralité des vérités nécessaires. Ce quelque chose, c'est l'unité en qui elles se personnifient, en qui elles se réalisent, en qui se découvre le principe premier de toute vérité et de toute lumière; et quel est ce principe, si ce n'est Dieu lui-même? (*Saint Augustin, de Libero Arbit.*, lib. II, cap. III et VII.)

Preuve de saint Anselme.

Il y a, dit Anselme (*Proslogium*), un grand nombre de choses bonnes : les unes meilleures, les autres moins bonnes. En tant qu'inégales en bonté, elles se subordonnent les unes aux autres; elles forment une échelle au bas de laquelle se trouvent les moins bonnes, et au sommet de laquelle se trouvent les meilleures. Entre ces deux termes extrêmes viennent se placer les choses bonnes d'une bonté intermédiaire, meilleures que celles qui sont plus bas, moins bonnes que celles qui sont plus haut. Il en est de même des

(1) Cette manière de raisonner est une induction qui va du moins au plus, des effets à la cause.

choses grandes, des choses belles, des choses justes, des choses vraies. Tout est soumis à la loi d'une progression ascendante et descendante. Par exemple, il y a moins d'existence dans un morceau de bois que dans une plante; dans une plante que dans un être animé; dans un être animé que dans un homme; et dans un homme que dans un esprit pur. Mais cette gradation se poursuit-elle jusqu'à l'infini? Non; une série d'êtres qui se surpassent les uns les autres aboutit nécessairement à un être supérieur à tous les autres, à un être qui occupe le sommet de la hiérarchie. (1) Quelle est la nature de cet être! (2)

1° Parce qu'il est le premier dans la hiérarchie, il est le premier dans l'ordre de l'excellence; il est souverainement parfait.

2° Parce qu'il est au sommet de la hiérarchie, il est à lui-même son point d'appui, sa base, son soutien, son fondement; il est à lui-même son principe; il est l'être en soi et par soi.

3° Parce qu'il est le premier dans la hiérarchie, il est *unique;* car s'il y en avait deux, en tant que participant également de la grandeur suprême, et, par suite, se la partageant, ils reconnaîtraient quelque chose de supérieur à eux, savoir : la source même de cette grandeur, de laquelle ils n'auraient qu'une partie, ce qui les rendrait moindres que ce quelque chose, qui leur communiquerait avec mesure ce qu'il posséderait lui-même sans mesure. La seule hypothèse de deux principes placés au sommet de la hiérar-

(1) Une série de causes subordonnées les unes aux autres implique nécessairement une cause première.

(2) Cette manière de raisonner a l'avantage de faire comprendre combien est plausible l'enseignement d'une hiérarchie céleste, qui va de l'homme à Dieu, comme il en est une qui va du minéral à l'homme.

chie, en détruisant leur grandeur absolue, prouve donc que le principe suprême des choses ne partage cet attribut avec aucun autre; d'où il suit qu'il est *unique*.

4° S'il est unique, il est *un*. Il est simple, sans parties; car, s'il était formé de parties, en tant que produit par leur synthèse, quelque chose l'aurait précédé dans l'existence, les éléments mêmes dont il serait formé; il ne serait plus ce qu'il est, le principe qui surmonte toutes les autres choses; il serait surmonté par ses éléments. Donc, de ce qu'il est unique, il résulte qu'il est *un*, simple, indivisible, indécomposable; l'incorporéité et la spiritualité forment son essence. Il est à la fois le premier des êtres et le premier des esprits. (P. 30 et 66, traduction de M. Bouchitté.)

5° Parce qu'il est le premier des êtres, tous les autres en dépendent, tous se rattachent nécessairement à lui, ou comme à leur principe créateur, ou comme à leur substance commune. De laquelle de ces deux manières s'y rattachent-ils? — Saint Anselme répond : « De la première et non de la seconde; car si l'être premier était la substance dont les autres ont été formés, il se diviserait, il se partagerait en autant de parties qu'il y aurait d'existences inférieures; il participerait de leurs défauts dont il serait la source; il perdrait son inaltérabilité. Il cesserait d'être ce qu'il est par essence, le plus excellent de tous les êtres. (Page 31.) Donc, il n'est pas la substance dont les autres êtres ont été formés, il est leur principe formateur et *créateur*.

6° De ce qu'il est créateur, il suit qu'il est partout présent dans ses œuvres pour les conserver, pour les maintenir dans l'existence qu'il leur a donnée; car aucun être fini ne peut se perpétuer de lui-même dans la vie qu'il a reçue. L'être créateur est donc aussi *providence*. — Réunissez maintenant tous les attributs que nous venons d'énu-

mérer, l'excellence, la priorité dans l'existence, l'*asséité*, la spiritualité, l'unicité, l'unité, l'indépendance, la puissance créatrice et conservatrice, et vous aurez l'être qui seul a le droit de dire : *Je suis celui qui suis ;* vous aurez le vrai Dieu de ce monde. (1)

Le principe de la *participation,* invoqué par saint Anselme, et avant lui par Platon, n'est, bien compris, qu'une nouvelle application du principe de *causalité;* il a le mérite de conduire directement à l'idée de l'unité de Dieu. En effet, des êtres participant à un certain degré de la raison, de la puissance, de la science ou de la sagesse, parce qu'ils en participent, n'en ont qu'une part, et cette part, ne se l'étant pas faite évidemment à eux-mêmes, ils prouvent par là l'existence d'un être antérieur et supérieur de qui ils l'ont reçue. Ce raisonnement répété autant de fois que l'on se trouve en présence de plusieurs êtres qui participent d'un même attribut, conduit rigoureusement à l'unité du principe de qui ils ont reçu ce qu'ils possèdent. (2)

(1) Dans saint Anselme, dit M. Bouchitté, son traducteur, les êtres finis et leurs qualités sont considérés comme autant *d'émanations* de l'être absolu et de ses attributs. — Il n'y a pas dans saint Anselme la moindre trace de ce système qui est le panthéisme. Deux choses s'y opposent : d'abord, le soin qu'il a pris, dans son chapitre VII, de démontrer l'impossibilité absolue que la nature supérieure puisse se changer en nature inférieure. Ensuite, sa méthode qui consiste à remonter du fini à l'infini, du contingent au nécessaire, du multiple à l'*un*, de la créature au créateur, des effets aux causes secondes, et des causes secondes à la cause première, qui est Dieu.

(2) Saint Alselme vivait au onzième siècle. Sa doctrine est contenue dans son *Proslogium,* qui est son principal ouvrage, et dans son *Monologium*, qui est l'abrégé du précédent.

Le *Monologium* peut se résumer dans ces quelques lignes : Je vois autour de moi des êtres les uns grands, les autres petits; les uns forts, les autres faibles : ils me suggèrent l'idée d'un être plus grand et plus

Preuve de Clarke. (1)

Quelque chose existe, dit Clarke; donc quelque chose a toujours existé : car s'il y avait eu un moment où rien n'existait, rien n'existerait encore, le néant ne pouvant rien produire : *Ex nihilo nihil. Nihil fit sine causa.* — Ce qui a toujours existé, c'est l'être éternel. Donc il existe un être éternel. Cette vérité n'est contestée par personne, pas même par les athées qui, eux aussi, admettent un être éternel. — Quelle est la nature de cet être? Est-il âme ou corps; esprit ou matière; substance ou cause; ou tout à la fois substance et cause, esprit et matière? C'est ici que commence le dissentiment entre les théistes et les athées.

Un être éternel, dit Clarke, n'est pas du nombre de ceux qui reçoivent l'existence, et qui, l'ayant reçue, peuvent la perdre. Lui, il l'a toujours eue, donc il l'aura toujours. L'existence est identifiée avec sa substance; elle ne fait qu'un avec son essence; donc il ne peut la perdre; donc il est *indépendant*.

puissant; et celui-ci l'idée d'un être encore plus grand. Et, enfin, j'en conçois un tellement grand, qu'il ne saurait en exister de plus grand. Or, de cela seul que je le conçois, dit saint Anselme, je conclus qu'il existe; car s'il n'existait pas, manquant de l'existence, il serait moins grand que ceux qui m'en ont suggéré la pensée, et qui tous existent. Il ne serait pas vraiment ce qu'il doit être par ma conception, le plus grand de tous. — Saint Anselme, on le voit, est le précurseur de Descartes écrivant ces lignes qui produisirent une si vive impression sur les esprits de son temps : « *Dieu est possible, donc il est : l'idée de Dieu prouve Dieu.* » (Voyez plus bas, *Preuve de l'existence de Dieu*, par Descartes.)

(1) Samuel Clarke, disciple de Newton, né en 1675, mourut en 1729.

La raison de son existence, c'est la nécessité absolue qu'il y ait toujours eu quelque chose; sans quoi rien ne serait actuellement. L'être éternel est donc tout à la fois *éternel*, *indépendant* et *nécessaire :* nécessaire, d'abord pour rendre raison des êtres qui existent actuellement; et ensuite nécessaire en soi en ce sens qu'il ne peut pas ne pas exister, qu'il s'identifie avec l'existence dont il est la première source.

La nécessité en vertu de laquelle il existe est une nécessité absolue, qui exclut le plus et le moins, qui subsiste toujours au même degré, toujours également forte : d'où il suit qu'elle détermine une manière d'être toujours la même, toujours invariable. Donc l'être *éternel*, *indépendant* et *nécessaire*, est encore *immuable*.

Un être éternel ne reconnaît ni cause interne ni cause externe de son existence; il existe par lui-même, par sa propre force : il est l'être premier, l'être principe. Au nombre de ses attributs il faut donc ranger encore l'existence *par soi*, l'*asséité*, comme disaient les scolastiques.

L'être éternel, parce qu'il *est par soi*, parce qu'il ne peut pas ne pas exister, parce qu'il est nécessaire, est toujours et partout nécessaire. Il ne l'est pas seulement en un lieu; il l'est en tous lieux. Il ne l'est pas seulement en un temps; il l'est dans tous les temps. S'il y avait un seul lieu ou un seul temps où il ne fût pas nécessaire, il pourrait y en avoir un second, un troisième; il pourrait y en avoir mille : et perdant alors sa nécessité en détail, il la perdrait tout entière. Donc, parce qu'il est toujours nécessaire, sa présence est *partout* indispensable; donc il est *immense*, il est *infini*.

De ce qu'il est infini, il suit qu'il est *unique*, qu'il n'existe pas un autre être semblable à lui : car, s'il y en avait un

autre, ou ils auraient tous les deux la même essence, et alors l'existence de l'un n'étant que la répétition de celle de l'autre, serait parfaitement inutile, ce qui détruirait sa nécessité : ou ils seraient différents l'un de l'autre, opposés l'un à l'autre, et en même temps impuissants à s'entre-détruire, paralysant mutuellement l'exercice de leur puissance, ce qui les rendrait tous deux finis et dépendants. L'être infini, parce qu'il est *infini*, est donc *unique*.

De ce qu'il est *unique*, il suit qu'il est *un*, d'une unité substantielle, qu'il ne peut être composé de parties; car partout où il y a des parties on peut ajouter ou retrancher : or, tout ce qui peut être augmenté, en tant qu'il peut recevoir addition, est convaincu de n'être pas la souveraine grandeur, la grandeur infinie. La possibilité de grandir est l'attribut caractéristique des êtres finis. Mais on ne nombre pas l'infini. Deux infinis ne vaudraient pas plus qu'un. On n'ajoute qu'au fini; et tant qu'on lui ajoute, parce qu'on peut ajouter toujours, il demeure toujours fini : il devient seulement *indéfini;* sa limite cesse d'être assignable, elle ne cesse pas d'exister.

L'infini ne pouvant être composé de parties, il suit qu'il est *simple, indivisible.* — S'il est *simple, indivisible,* il est *âme,* il est *esprit :* s'il est esprit, il est *intelligence*, et par conséquent *intelligence infinie,* puisque nous savons déjà qu'il est infini. Ce nouvel attribut, joint aux précédents, en appelle un dernier qui les complète tous, c'est celui de créateur. L'homme et l'univers n'ont aucun des caractères de l'être qui a toujours été : ils ne sont ni infinis, ni indépendants, ni tout-puissants, ni immenses, ni immuables. L'inertie et la divisibilité de la matière l'excluent de toute prétention à l'indépendance et à la toute-puissance. L'erreur, la faute et la souffrance auxquelles l'homme est sujet

n'attestent que trop sa dépendance. Donc, ni l'homme, ni l'univers, ni la matière ne sont éternels. S'ils ne sont pas éternels, ils ont commencé d'exister; mais rien ne commence d'exister par soi-même; ils ont donc l'un et l'autre reçu l'existence et la vie. De qui peuvent-ils l'avoir reçue si ce n'est de l'être infini, immense, immuable, tout-puissant, qui les a précédés dans l'existence? — Donc, l'être *éternel*, en même temps qu'il est *indépendant*, *nécessaire*, *infini*, *unique*, *un*, *simple*, *indivisible*, *immatériel*, *esprit pur*, *intelligence suprême*, est aussi *créateur*, et, par conséquent, *providence* ou conservateur de ses œuvres; il réunit tous les attributs de Dieu; il est Dieu lui-même; son existence démontrée réfute à toujours le matérialisme et le panthéisme.

Comment, dit-on, un être purement esprit peut-il être conçu créateur de la matière? La création n'est-elle pas démontrée impossible par l'axiome : Rien ne se fait de rien : *Ex nihilo nihil!* L'axiome : *Rien ne se fait de rien*, au lieu d'être un argument contre la création, en est la preuve. Car si rien ne se fait de rien, tout ce qui se fait se fait par une cause. Or, les mouvements de la matière prouvent une cause motrice; et l'ordre qui règne dans ses mouvements, une cause motrice intelligente; et la matière n'étant pas cette cause, il suit qu'elle reçoit le mouvement et l'ordre qui la transforment en univers; il suit qu'elle est convaincue d'être entièrement dépendante de la volonté de l'être qui la meut et la soumet à ses lois. Or, si elle est dépendante quant à ses modes ou manières d'exister, ne faut-il pas qu'elle le soit aussi quant au fond même de son existence? Le mode et l'être ne sont-ce pas deux choses inséparables et absolument homogènes, c'est-à-dire tous deux dépendants ou indépendants, éternels ou non éternels? Or, la matière est dépendante dans ses modes; donc elle l'est

aussi dans son être ; ce qui démontre qu'elle a commencé d'exister, qu'elle a été créée, et, par conséquent, que l'être moteur est aussi créateur.

La prétention de comprendre parfaitement la création dépasse la portée de notre intelligence. Si nous pouvions comprendre tous les *comment,* notre intelligence ne serait plus une intelligence humaine, elle serait l'intelligence divine à qui rien n'est caché. Nous savons de la création tout ce qu'il faut en savoir : qu'elle est un fait certain, parce qu'il ne peut y avoir deux êtres éternels, deux infinis; ce qui serait, si la matière n'avait pas été créée. Tout ouvrier crée son œuvre; toute cause produit son effet; le statuaire fait sa statue ; le peintre, son tableau; l'architecte, son monument. Ce ne sont là, sans doute, que des demi-créations, que des créations imparfaites : les matériaux étaient donnés. Mais songez donc que si vous n'avez là que des demi-créations, vous n'avez pour les produire que des demi-causes, des causes secondes. A la place de ces demi-causes, de ces causes secondes, mettez la cause première, la cause infinie, Dieu, et la création s'élevant dans la même mesure que la puissance de la cause créatrice, à la place de la simple création de la forme, vous aurez la création du fond et de la forme, de la création de la modification et de la substance : vous aurez une véritable éduction du néant. J.-J. Rousseau a dit (*Émile,* liv. IV.) : « Dieu a-t-il créé la matière? Je n'en sais rien. Dieu est éternel, sans doute; mais mon esprit peut-il embrasser l'idée d'éternité? Pourquoi me payer de mots sans idées? Qu'un être que je ne conçois pas donne l'existence à d'autres êtres, cela n'est qu'obscur et qu'incompréhensible : mais que l'être et le néant se convertissent d'eux-mêmes l'un dans l'autre, c'est une contradiction palpable, c'est une claire absurdité. »

Qui a jamais prétendu que le néant et l'être se convertissent d'eux-mêmes l'un dans l'autre? N'est-ce pas là se créer de vains fantômes pour avoir le facile plaisir de les repousser? — Bossuet, mieux inspiré que J.-J. Rousseau, a dit : « S'il y avait une matière que Dieu n'eût point faite, cette matière qui aurait déjà de soi tout son être, n'aurait besoin de rien, ne pourrait jamais dépendre d'un autre, ne serait susceptible d'aucun changement : elle serait Dieu, égale à Dieu, en ce qu'il a de principal, qui est d'être *de soi* et *par soi*. (*Traité du Libre Arbitre*, p. 245.)

J'ajoute : Où étaient à l'origine des choses les événements dont se compose l'histoire de l'humanité? ils n'étaient pas; ils n'existaient pas; ils étaient néant. Qui leur a donné l'existence? La volonté de l'homme. L'homme est donc créateur dans une certaine mesure. Et l'on ne voudrait pas que Dieu possédât sans mesure une puissance que l'homme possède à un certain degré!

Preuve de Bossuet.

Les vérités éternelles subsistent indépendamment de tous les temps. En quelque temps que je mette un entendement humain, il les connaîtra; mais en les connaissant, il les trouvera vérités; il ne les fera pas telles; car ce ne sont pas nos connaissances qui font leurs objets, elles les supposent. Ainsi, ces vérités subsistent devant tous les siècles, et devant qu'il y ait eu un entendement humain : et quand tout ce qui se fait par les règles des proportions, c'est-à-dire tout ce que je vois dans la nature, serait détruit, excepté moi, ces règles se conserveraient dans ma pensée : et je verrais clairement qu'elles seraient toujours bonnes et toujours véritables, quand moi-même je serais détruit, et quand

il n'y aurait personne qui fût capable de les comprendre. Si je cherche maintenant où, et en quel sujet ces règles et ces vérités subsistent éternelles et immuables comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être, une intelligence où la vérité est éternellement subsistante et toujours entendue; et cet être doit être la vérité même, et doit être toute vérité; car c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est et ce qui s'entend hors de lui. Cet être, c'est Dieu, éternellement subsistant, éternellement véritable, éternellement la vérité même.

Preuve de Descartes.

Descartes, dans ses *Méditations*, prouve Dieu de trois manières :

Par son doute; par la seule possibilité de l'existence de Dieu; par l'idée de l'infini.

1° J'ai beau douter, dit Descartes dans sa deuxième méditation; j'ai beau supposer que je suis le jouet d'un génie malfaisant qui prend plaisir à me tromper : toujours est-il, par cela seul que je me trompe, que je suis quelque chose; car le néant ne saurait se tromper. De cela seul que je doute, il faut nécessairement que je pense? Car qui peut douter sans penser? — A tout le moins donc mon doute me prouve ma pensée, et ma pensée mon existence. Mon doute, vaincu par lui-même, se transforme en principe de croyance certaine; il me donne la certitude absolue que je pense et que je suis. — Et que suis-je? Une chose qui pense; un être qui entend, qui comprend, qui juge, qui raisonne; un être intelligent, une âme, un esprit. Mais je dois ajouter, un esprit fini, borné, imparfait; car je trouve en moi le doute, l'ignorance et l'erreur. Si je me

demande, maintenant, qui a mis en moi cet esprit, de qui l'ai-je reçu, je suis obligé de répondre, qu'un esprit fini ne peut venir que d'un esprit infini; qu'une intelligence bornée ne peut s'expliquer que par une intelligence sans bornes, qui donne et distribue avec mesure la science et la vérité qu'elle possède sans mesure; et cette intelligence souveraine n'est-ce pas Dieu?

2° Dieu est possible, donc il est. En règle générale, l'idée d'une chose ne prouve pas la réalité de cette chose. L'idée seule de Dieu fait exception à cette règle. Par cela seul que je conçois comme possible un être doué de toutes les perfections, il est absolument nécessaire que cet être existe. Car s'il n'existait pas, il manquerait de la première des perfections, l'existence; il ne serait pas ce qu'il doit être par sa définition, le plus parfait et le plus réel de tous les êtres. (1)

3° Une raison qui ne sait pas tout; une sagesse qui se trompe quelquefois; une volonté que certains obstacles arrêtent; voilà le fini. — Une raison, une sagesse, une volonté dont la borne, quoique réelle, n'est pas assignable; voilà l'indéfini. — Une raison qui sait tout; une sagesse qui ne se trompe jamais; une volonté qui fait tout ce qu'elle veut; voilà l'infini. — Personne ne confond ces trois choses.

L'idée du fini a la propriété d'exciter, de provoquer, de faire naître en nous l'idée de l'infini. Elle nous la suggère, mais ne nous la donne pas, parce qu'elle ne la contient pas. Descartes a donc eu raison de dire : « L'idée de l'infini est

(1) Cette preuve s'appuie sur le principe de *causalité*, en ce sens, qu'en présupposant en nous l'idée de Dieu toute formée, elle présuppose les preuves antérieures qui nous la donnent et qui s'appuient sur ce principe.

en moi. Qui me l'a donnée? Aucun des objets qui m'entourent n'est assez grand pour la porter dans mon esprit. Ils ne peuvent y porter que leur propre image, semblable à eux, finie et bornée comme eux. Donc l'infini seul a pu graver son idée dans mon intelligence. Donc la seule présence de l'idée de l'infini dans mon esprit prouve l'infini. »

Cette preuve est rigoureuse. Si l'infini n'existait pas, son idée ne pourrait jamais se former dans notre esprit, car quel autre objet que l'infini lui-même peut former cette idée en nous? — Il ne suit pas de là, comme on a voulu le prétendre, que la formation de cette idée est un mystère impénétrable : l'idée de l'infini se forme en nous par l'intermédiaire des vérités nécessaires, et surtout par l'action du principe de causalité, qui, à la vue des phénomènes internes et externes de ce bas monde, nous conduit à l'idée de leur cause, et de toutes les causes secondes, nous élève à la notion de la cause première, laquelle réunit tous les attributs de Dieu et s'identifie avec l'être créateur de l'homme et de l'univers.

C'est ce que Bossuet avait bien compris lorsqu'il disait :

« Nous n'avons qu'à réfléchir sur nos propres opérations pour entendre que nous venons d'un plus haut principe.

» Car dès là que notre âme se sent capable d'entendre, d'affirmer et de nier, et que d'ailleurs elle sent qu'elle ignore beaucoup de choses, qu'elle se trompe souvent, et que souvent aussi, pour s'empêcher d'être trompée, elle est forcée à suspendre son jugement et à se tenir dans le doute; elle voit à la vérité qu'elle a en elle un bon principe, mais elle voit aussi qu'il est imparfait et qu'il y a une sagesse plus haute à qui elle doit son être.

» En effet, l'être parfait est plus tôt que l'être imparfait, et l'imparfait le suppose, comme le moins suppose le plus

dont il est la diminution : et comme le mal suppose le bien dont il est la privation, ainsi il est naturel que l'imparfait suppose le parfait dont il est, pour ainsi dire, déchu : et si une sagesse imparfaite, telle que la nôtre, qui peut douter, ignorer, se tromper, ne laisse pas d'être, à plus forte raison devons-nous croire que la sagesse parfaite est et subsiste, et que la nôtre n'en est qu'une étincelle.

» Car si nous étions tout seuls intelligents dans le monde, nous seuls, nous vaudrions mieux, avec notre intelligence imparfaite, que tout le reste qui serait tout à fait brut et stupide; et on ne pourrait comprendre d'où viendrait, dans ce tout qui n'entend pas, cette partie qui entend, l'intelligence ne pouvant pas naître d'une chose brute et insensée. Il faudrait donc que notre âme, avec son intelligence imparfaite, ne laissât pas d'être par elle-même, par conséquent d'être éternelle et indépendante de toute autre chose; ce que nul homme, quelque fou qu'il soit, n'osant penser de soi-même, il reste qu'il connaisse au-dessus de lui une intelligence parfaite dont toute autre reçoive la faculté et la mesure d'entendre.

» Nous connaissons donc par nous-mêmes, et par notre propre imperfection, qu'il y a une sagesse infinie qui ne se trompe jamais, qui ne doute de rien, qui n'ignore rien, parce qu'elle a une pleine compréhension de la vérité, ou plutôt qu'elle est la vérité même. »

Enfin, le grand Newton apportant sa pierre au monument, disait en parlant des deux idées de temps et d'espace : Il est une éternité; donc il est un être éternel. Il est une immensité : donc il existe un être immense; l'être immense et éternel, c'est Dieu. (Voyez *Logique*, p. 31, 32.)

ATTRIBUTS DE DIEU.

Éternité.

L'éternité de Dieu, c'est sa durée qui n'a ni commencement ni fin. Les êtres créés durent plus ou moins longtemps; leur durée se distingue de la durée divine; d'abord, en ce qu'elle reconnaît un commencement; ensuite, en ce qu'elle se compose d'instants qui s'ajoutent les uns aux autres, qui se comptent, se mesurent, et si prolongée qu'en soit la série, ne donnent jamais qu'une durée limitée; car tout ce qui se mesure a une borne. La durée divine n'est pas successive; elle est une, indivisible; aussi pleine, aussi entière après des milliers de siècles écoulés qu'elle l'était auparavant. Accumulez des années en aussi grand nombre qu'il y a de grains de sable sur le bord de la mer; supposez ces années une fois, deux fois, cent fois, mille fois... écoulées; ce long espace de temps, qui suffirait à épuiser la vie de milliers de créatures, ne réduit pas d'un instant la durée divine. Elle est après aussi entière qu'auparavant. L'infini ne comporte ni réduction, ni épuisement, ni limitation; il demeure toujours semblable à lui-même.

Immensité.

Dieu n'est pas seulement en tous temps, il est en tous lieux, il est immense. Son immensité, c'est son être partout présent et partout répandu, sans aucune extension locale. Il n'est pas un point dans la création dont Dieu soit absent. Aucun être créé ne peut vivre sans son assistance. Toutes les créatures, grandes et petites, sans en excepter

une seule, sont unies au créateur par un lien de dépendance qui les rend toutes tributaires du principe qui les a formées, et qui rend en même temps ce principe présent et agissant dans chacune d'elles. Cette universalité de présence, d'action, d'assistance et de conservation, c'est l'*ubiquité* ou l'immensité divine elle-même.

Suprême intelligence.

Dieu est souverainement intelligent. Il connaît tous les êtres qu'il a créés, il se connaît lui-même. En dehors de lui et de ses créatures, il n'y a plus rien : donc il connaît toute chose. S'il connaît tout, il sait tout; s'il sait tout, il ne peut rien apprendre; il possède l'omniscience. L'omniscience entraîne l'omnisagesse; l'omnisagesse, l'infaillibilité, qui entraîne après elle l'impeccabilité, et toutes les deux la sainteté. — Donc Dieu est tout à la fois infaillible, impeccable et saint, parce qu'il est souverainement intelligent.

Liberté, Indépendance.

Dieu est libre, indépendant. Il ne l'est pas à la manière des hommes. Il ne délibère pas pour trouver le meilleur parti à prendre entre plusieurs décisions possibles. Parce qu'il voit tout d'un seul regard, il voit de la même manière ce que réclame sa sagesse. Sa liberté consiste à être affranchi de toute influence étrangère à son essence, à ne prendre conseil que de sa propre raison, ou de sa bonté infinie. Ses motifs d'action, il les puise dans sa nature, dans ses perfections, et non dans les choses qui existent hors de lui. Il n'a pas créé le monde pour le monde, il l'a créé pour lui-même; l'infini ne prend conseil que de l'infini.

Bonté.

Dieu est bon. D'abord il l'est par son essence comme être infini; ensuite de son propre mouvement, sans nécessité ni contrainte intérieure ou extérieure il a créé l'univers et toutes les créatures qu'il renferme. Il a répandu à pleines mains la vie et l'existence autour de lui. Intelligence infinie, il a créé des intelligences prédestinées à partager sa gloire et son bonheur. Mais créer, c'est donner gratuitement la vie; créer, c'est l'acte de la plus pure et de la plus gratuite libéralité. Avoir prouvé que Dieu est créateur, c'est donc avoir prouvé qu'il a donné de sa bonté (1) le plus éclatant témoignage.

Providence.

Dieu conserve les êtres qu'il a créés; il pourvoit à leurs besoins; il les entoure de sa sollicitude. Les plus petits comme les plus grands trouvent en lui un père dont la bonté ne leur fait jamais défaut. Il n'est pas jusqu'au minéral, jusqu'à la plante qui ne trouvent, à point nommé, les aliments dont ils ont besoin pour vivre. A tous les êtres dépourvus de raison il a donné l'instinct, intelligence merveilleuse qui sait sans avoir appris; qui choisit et choisit bien sans calcul ni délibération; qui arrive dans ses œuvres à la perfection sans apprentissage, et sans science préalablement acquise exécute néanmoins, sans erreur, les opérations les plus difficiles. (2) Que sont les lois chaque jour

(1) La foi donne encore d'autres motifs de croire à la bonté divine.

(2) Tous les animaux sont architectes; ils savent construire la demeure qui doit leur servir d'abri pour eux et leur famille. Quelques-uns sont géomètres : l'abeille construit ses alvéoles hexagones d'après les

trouvées par l'astronomie, la physique, la botanique, l'histoire naturelle, si ce n'est un témoignage permanent de la bonté divine envers tous les êtres qu'elle a créés, puisque chacune de ces lois préside à la conservation de chacun d'eux en particulier et de tous en général? Dans ce soin universel que Dieu prend de tous les êtres, l'homme n'a pas été oublié. Il le fait naître dans le milieu le plus propre à le conserver, au sein d'une famille; il lui donne pour gardiens de son enfance un père, une mère, des frères, des sœurs, empressés de prévenir ses moindres désirs, d'écarter de sa frêle existence les dangers qui la menacent, de chercher un remède aux maux qui l'assaillent; et, non moins attentif à la conservation de son être moral que de son être physique, à côté de la famille, premier protecteur et premier gardien de l'homme enfant, il a placé un autre conseiller plus intime, un conseiller secret, intérieur, ami sûr, compagnon fidèle, qui veille sur chacun de nous, nuit et jour; nous montre du doigt la route où nous devons marcher; nous y soutient, nous y ramène si nous en sortons; nous console, nous encourage, nous relève de nos chutes; nous réhabilite à nos propres yeux; nous rend notre dignité perdue, et en nous faisant haïr le mal, lorsque nous le commettons, et regretter le bien lorsque nous l'abandonnons, nous ménage, nous prépare un dernier retour vers la

règles de la plus exacte géométrie. Quelques-uns sont tisserands, comme l'araignée; d'autres sont astronomes, ils pressentent la saison rigoureuse qui s'avance, et vont chercher ailleurs une température plus douce. Quelques-uns sont géographes : ils suivent sans se tromper l'itinéraire qui doit les conduire aux lieux de leur nouvelle destination. Quelques-uns sont musiciens, comme le chantre des bois. D'autres sont chimistes, comme l'abeille. Ils savent tous, sans l'avoir appris, ce qu'il faut faire pour assurer leur conservation et celle de leur famille.

vertu. Quel plus éclatant témoignage de son amour la bonté divine pouvait-elle nous donner?

Sous le règne d'un Dieu vraiment bon, les hommes, a-t-on dit, ne devraient connaître que le bonheur; ils devraient vivre étrangers à la douleur, à la souffrance.

A des êtres tantôt innocents et tantôt coupables, tantôt observateurs et tantôt infracteurs de la loi de leur père, il fallait un monde lui-même tantôt bienveillant et tantôt malveillant, tantôt riant et tantôt terrible, pour les punir ou les récompenser, suivant le mérite ou le démérite de leurs œuvres.

On réplique : Le mal physique frappe l'innocent comme le coupable. La grêle dévaste le champ du juste comme celui du méchant. — Oui, mais alors le mal physique change de caractère; il cesse d'être punition pour devenir épreuve; et l'épreuve était nécessaire pour qu'il y eût vertu; car il n'y a pas de vertu sans courage, ni de courage sans effort, sans combat, sans sacrifice; et ces trois choses, l'effort, le combat et le sacrifice, impliquent nécessairement la souffrance.

A la douleur justifiée déjà par la faute et l'épreuve, la Providence, pour l'utiliser, a donné un autre caractère; elle en a fait un instrument de science. Pourquoi l'homme a-t-il songé à rechercher les causes des maladies qui l'attaquent, à s'enquérir de celles qui produisent la grêle, l'orage, la foudre, la tempête? Inaccessible à la douleur, témoin invulnérable de tous ces phénomènes, eût-il jamais éprouvé le besoin de porter un regard investigateur sur les agents qui les produisent? Et n'est-ce pas de ce travail d'investigation que sont nées toutes les sciences qui ont pour objet le monde physique? Et la science, née du besoin de se dé-

fendre contre les accidents de la nature, en nous apprenant à comprendre l'ordre qui règne dans le grand ouvrage de l'univers, ne nous a-t-elle pas appris en même temps à mieux juger de la sagesse, de la bonté et de la justice de la Providence? Ne nous a-t-elle pas appris à la bénir, jusque dans les phénomènes où naguère notre ignorance trouvait des motifs de plainte ou des sujets de scandale?

Justice.

Dieu est juste. Il impose à tous les hommes les mêmes lois, les mêmes devoirs, les mêmes obligations. A tous il demande le même amour pour sa loi, le même zèle à la suivre. A tous, sans distinction de rang et de fortune, il assure les mêmes récompenses pour les mêmes vertus, et les mêmes peines pour les mêmes fautes. Dans son équitable justice, il mesure la vertu de chacun d'après l'étendue de ses œuvres, et aussi d'après ses intentions et le bon emploi de ses facultés; rendant, de cette manière, la vertu, premier bien de ce monde, également accessible à tous les rangs, à toutes les conditions. Dans sa balance, le denier de la veuve pèse autant que l'écu du riche, et l'humble vertu de la chaumière vaut autant que les œuvres glorieuses qui ont pour théâtre le monde entier; il demande plus à qui a plus reçu, et moins à qui a moins reçu. — Tempérant sa justice par sa bonté, il avertit avant de punir, il réitère ses avertissements par la parole inévitable de ce moniteur intérieur qu'on appelle la conscience. Il fait plus : il ajourne par delà ce monde le grand acte par lequel il rendra à chacun suivant ses œuvres, laissant ainsi à ses créatures intelligentes tout le temps de la vie actuelle pour expier leurs fautes ou couronner leur vertu par la persévérance. L'exercice de sa clémence demandait un intervalle entre la faute et le châ-

timent. Des récompenses et des punitions immédiates, consécutives aux actions bonnes et mauvaises, auraient, par leur influence trop directe, enrayé le jeu de la liberté humaine.

L'inégalité des conditions parmi les hommes est, dit-on, incompatible avec la vraie notion de la justice. — Je réponds : Les hommes eussent-ils été créés parfaitement égaux, les choses n'en seraient pas moins ce qu'elles sont : car étant donnés des êtres libres, il faut accepter les conséquences de cette liberté. Or, la première de ces conséquences, c'est qu'en vertu de leur libre arbitre, les uns, par le bon emploi de leurs facultés, par leur travail, leur industrie, leur courage, leur sagesse, leur prévoyance, agrandiront la part qu'ils auront reçue; tandis que les autres la réduiront par des habitudes opposées. D'eux-mêmes ils mettront l'inégalité à la place de l'égalité primitive.

Toute misère, dit-on, n'est pas fille du vice. — Non, aussi est-ce pour l'honnête pauvreté, pour la misère imméritée que Dieu a placé dans le cœur de tous les hommes ces sentiments de bienveillance, d'amour, de sympathie, d'affection tendre et dévouée qui multiplient, au milieu des nations, les moyens de soulager toutes les infortunes.

« Le premier, dit Rousseau, qui ayant enclos un terrain,
» s'avisa de s'écrier : Ceci est à moi, et trouva des gens
» assez simples pour le croire, fut le véritable fondateur de
» l'inégalité des conditions. »

Bien avant l'institution de la propriété territoriale, qui n'est qu'une extension légitime de la propriété du travail, (1) les hommes avaient réalisé la fable de *la Cigale et*

(1) La première des propriétés c'est celle de la personne ; avant tout je suis à moi ; je m'appartiens : je suis un agent intelligent et libre ; je suis une personne et non une chose. Je suis une âme, un esprit, et le pro-

la Fourmi. Le bien-être et la misère sont aussi anciens que le vice et la vertu; et le vice et la vertu aussi anciens que le monde.

Une société n'est possible qu'avec des êtres capables de s'entr'aider, d'échanger des services, de donner et de recevoir : or, pour donner et recevoir, il faut avoir quelque chose qui manque aux autres, et manquer soi-même de quelque chose que les autres possèdent; il faut par conséquent, diversité, inégalité dans les talents, les aptitudes, les

pre d'un esprit est de n'appartenir qu'à soi. Celui qui me contesterait ma propriété personnelle me donnerait le droit de lui contester la sienne : si je ne suis pas à moi, il n'est pas à lui. Entre nous deux, il n'y a plus d'autre droit que celui du plus fort. La propriété de la personne établie, toutes les autres s'en déduisent sans effort.

Si je suis à moi, mes facultés m'appartiennent, aussi bien mes facultés physiques que mes facultés intellectuelles et morales; et par la même raison, mon travail et les produits de mon travail : que ces produits viennent de mes œuvres intellectuelles ou matérielles, peu importe, tout cela est à moi; car tout cela sort de moi. Les œuvres sont aux ouvriers, comme les effets à leurs causes. Or, supposez maintenant que j'applique mon travail à une portion de terrain inculte, inoccupé, tel qu'il était au premier jour du monde, où la terre attendait des bras et des mains pour la fertiliser : cette portion de terrain je la remue, je la prépare, je l'arrose de mes sueurs; j'y dépose une semence; je favorise l'essor de cette semence, j'en protége la croissance, je la débarrasse des plantes parasites qui menacent de l'étouffer; je la défends contre les attaques des animaux destructeurs. La moisson venue, à qui appartient-elle, si ce n'est à moi qui l'ai fait venir? Et ce travail, en se répétant tous les jours, n'engendre-t-il pas, par son action continue, un droit lui-même continu, un droit permanent, qui est celui de la propriété territoriale, laquelle, une fois conquise par un premier travail appliqué à un sol sans valeur et sans maître, se transmet ensuite par voie de succession, de vente, de donation. Fille du travail, née de l'activité humaine, la propriété foncière est donc aussi légitime que la source d'où elle dérive. Ou il faut contester à l'homme la propriété de son travail qui n'est que l'action de ses facultés, ou il faut reconnaître la légitimité de la conquête

besoins de chacun. Des êtres parfaitement égaux ne pourraient se rendre mutuellement aucun service; répétition monotone les uns des autres, avec les mêmes besoins, ils seraient dans la même incapacité de les satisfaire, ou avec les mêmes talents, dans la même impuissance de s'entr'aider.

Il était si facile à la Providence de soustraire l'homme à la faute, au crime, et, par suite, à la souffrance, en lui refusant le bienfait de la liberté qui lui a eté si funeste! Pourquoi ne l'a-t-elle pas fait?

du sol par le travail. Je dis *conquête*, et à dessein, parce que ce n'est pas, comme dit Rousseau, en se bornant à enclore un terrain et en s'écriant : Ceci est à moi, que l'on s'en fait le légitime possesseur; mais en l'arrachant à sa stérilité native, en le forçant à produire les fruits nécessaires à l'existence de celui qui le premier l'a conquis.

C'est ainsi que s'explique l'origine et de la propriété personnelle, et de la propriété corporelle, et de la propriété industrielle, et de la propriété foncière, en un mot, de toutes les espèces de propriétés : toutes sont légitimes au même titre, comme venant de la même cause, de l'activité personnelle du moi, de son travail, de sa puissance créatrice qui lui donne le droit de réclamer comme sien tout ce qui sort de son propre fond.

A ceux qui seraient tentés de prétendre que les premiers venus ont été plus heureux que les derniers arrivés, il faut répondre : Les premiers venus n'ont pas trouvé ce que nous trouvons tous, une société organisée, prête à nous recevoir, à nous protéger, à nous défendre, à nous venir en aide dans nos besoins. Ils n'ont pas trouvé ce que nous trouvons, des asiles pour toutes les infortunes, des carrières ouvertes à tous les talents, des institutions civiles et politiques pour la protection de tous les droits. A la place, qu'ont-ils trouvé? Une terre inculte, stérile, avare de ses dons, souvent malsaine, inhospitalière, imposant les plus rudes travaux aux premiers qui ont entrepris de la cultiver. Ces temples, ces palais, ces demeures commodes dont nous jouissons, ces arts, ces sciences, cette haute civilisation dont nous profitons, ce sont eux qui en ont jeté les premiers fondements. Leur privilége a été de préparer de leurs mains la couche paisible où nous dormons, trop souvent oublieux des bienfaits dont nous sommes les héritiers.

Supposez deux êtres, tous les deux également bons, mais dont l'un n'est pour rien dans l'excellence de sa nature ; ce qu'il est, il l'est par une autre volonté que la sienne : sa bonté lui vient d'une main étrangère ; il ne peut s'en attribuer ni le mérite ni la gloire. L'autre, au contraire, a le droit de se dire : Ce que je suis, je le suis par moi. Je suis l'enfant de mes œuvres ; le bien et le mal qui se trouvent dans ma nature sont mon ouvrage. Aucun autre que moi (1) ne m'élève ou ne m'abaisse, ne me dégrade ou ne m'ennoblit. Si j'ai quelque grandeur, c'est moi qui me la donne. Je la dois à mes efforts, à mon courage. Fidèle à ma destinée, je taille dans le bloc informe de mon existence la statue divine qui doit en sortir. Si j'ai grandi depuis l'origine des siècles, si de barbare je me suis fait civilisé, si d'étranger aux arts et aux sciences je me suis fait poète, orateur ou interprète savant des lois de la nature, cet accroissement de force, de grandeur, de lumière et de vertu, c'est le fruit de de mes longs et pénibles travaux, c'est la conquête de mon intelligente activité.

Entre ces deux êtres, le choix n'est pas difficile. Le premier ne s'appartient pas ; à proprement parler, il n'est pas un être ; car il ne peut pas dire *moi*, puisqu'il n'est pour rien dans l'excellence de sa nature ; il ne vit que d'une vie de substance, d'une vie impersonnelle. Le second, au contraire, se meut, s'anime, s'impulsionne lui-même. D'aveugle, il se fait clairvoyant ; d'ignorant, il se fait savant ; de vicieux, il se fait vertueux ; s'il se trompe, il se redresse ; s'il fait le mal, il le répare, il l'efface par le repentir et l'expiation ; de rien, il se fait quelque chose. Sur une tige

(1) Je parle ainsi, pour mieux faire ressortir la différence de ces deux êtres, sans exclure l'assistance d'en haut.

sauvage il greffe une plante qui porte des fruits d'une saveur exquise. Seul il peut offrir à l'auteur de son être des hommages dignes de sa grandeur, des hommages sortis d'un cœur reconnaissant et libre. Comment donc se plaindre que la Providence nous ait faits semblables à ce dernier être? En nous faisant libres, ne nous a-t-elle pas gratifiés du plus précieux de tous les dons? — Le premier homme fut donc créé tel qu'il devait l'être, capable de faire le bien ou le mal, capable d'obéir ou de désobéir à la loi de son auteur. C'est ainsi que s'expliquent et le mal moral, le crime; et le mal métaphysique, l'erreur; et le mal physique, la douleur.

Le premier est la conséquence de la liberté. Le second, la suite du mauvais emploi de nos facultés, et aussi de notre faiblesse naturelle, et le troisième, la conséquence des deux autres. L'homme seul est donc l'artisan du mal dont il se plaint; sa plainte ne prouve que son ignorance ou son ingratitude.

La dernière objection contre la Providence est celle-ci : S'il y a un Dieu au ciel, pourquoi permet-il la plus criante des injustices, l'oppression du juste et la prospérité du méchant?

Si la vertu souffre dans ce monde, c'est qu'elle a besoin de mériter avant d'obtenir, et qu'on ne mérite que par le travail, le courage, l'effort et le sacrifice. Si le crime demeure impuni, c'est que la clémence divine devait avoir son cours avant l'action de sa justice. « On dirait, aux murmures des impatients mortels, que Dieu leur doit la récompense avant le mérite, et qu'il est obligé de payer leur vertu d'avance. Oh! soyons bons premièrement, et puis nous serons heureux. N'exigeons pas le prix avant la victoire, ni le salaire avant le travail. Ce n'est pas dans la lice, disait Plutarque, que les vainqueurs de nos jeux

» sacrés sont couronnés; c'est après qu'ils l'ont parcourue.
» Si l'âme est immortelle, la Providence est justifiée. Or,
» quand je n'aurais d'autres preuves de son immortalité
» que l'oppression du juste et le triomphe du méchant, elle
» seule m'empêcherait d'en douter. Je me dirais : Non, tout
» ne finit pas pour nous avec la vie; au contraire, tout
» rentre dans l'ordre après la mort; car je trouve écrits
» dans ma conscience ces mots : Sois juste et tu seras heu-
» reux. Qui les a mis en moi ces mots? Qui a écrit cette
» promesse dans mon âme, si ce n'est celui qui m'a donné
» l'être et la vie? Et puis-je douter un seul instant que la
» Providence ne soit fidèle à sa promesse, qu'elle ne tienne
» dans une autre vie tout ce quelle a promis dans celle-ci? »

Les attributs de Dieu, que nous venons d'expliquer, se partagent en deux classes : 1° les attributs moraux, qui sont la bonté, la justice, la providence, et ses attributs de créateur, de législateur, de juge, de rénumérateur et de vengeur suprême; 2° les attributs métaphysiques, savoir : l'éternité, la nécessité, l'immensité, l'indépendance, l'*asséité*, l'unité, la spiritualité. — Ces deux ordres d'attributs sont également conçus sous la notion de l'infini. La bonté, c'est la toute bonté; la puissance, c'est la toute-puissance; la sagesse, c'est l'omnisagesse; l'éternité, c'est la durée sans fin ni commencement. Il n'y a pas un attribut spécial qui soit l'infini; l'infini est le caractère de tous les attributs de Dieu. — C'est ce qui explique pourquoi, étant donné un seul des attributs de Dieu, on peut en déduire les autres. L'infini contient toujours l'infini; l'infini, c'est la souveraine perfection qui conduit à tous les attributs qui la composent, comme chacun d'eux permet de la retrouver tout entière. Un seul attribut fait exception à cette règle : Dieu est né-

cessairement un, bon, juste, indépendant, éternel, immense; et c'est, par ce rapport de nécessité, qu'on déduit ces attributs les uns des autres; mais il n'est pas nécessairement créateur. Il a créé l'univers librement et volontairement, sans y être poussé par aucune nécessité ni contrainte intérieure ou extérieure; il a créé l'homme et l'univers par pure bonté; et quand on ne consulte que les lumières de la raison naturelle, c'est par les caractères de limitation et de contingence inhérents à l'homme et à l'univers qu'on apprend que Dieu est créateur. Ces caractères une fois constatés par l'observation, étant reconnu que l'homme et l'univers ont commencé d'exister, comme aucun être ne se donne à lui-même l'existence, on se demande qui les a faits ce qu'ils sont. On cherche leur cause, leur principe, le grand ouvrier qui les a formés, et on arrive ainsi à reconnaître que Dieu les a créés l'un et l'autre. C'est par la création, ainsi que nous l'avons déjà dit, que Dieu manifeste sa bonté; mais sa bonté n'a pas commencé avec la création; elle est inséparable de sa nature qui est la souveraine perfection, et la souveraine perfection comprend la souveraine bonté.

De ce que, étant donné, par exemple, l'éternité de Dieu ou tout autre de ses attributs, je puis en déduire son immensité, son asséité, son indépendance, sa puissance, son unité, sa spiritualité, son intelligence, il ne faudrait pas conclure que c'est *a priori* que nous concevons ces divers attributs. Nous n'allons pas de l'intelligence, de la puissance, de l'unité, de la durée de Dieu à l'idée de notre propre puissance, de notre propre intelligence, de notre propre unité; c'est tout le contraire que nous faisons. Nous commençons par concevoir notre intelligence, notre puissance, notre unité personnelle, et les trouvant bornées et limitées, nous

concevons alors la nécessité absolue d'une intelligence, d'une puissance qui possède sans mesure ce qu'elle nous a donné avec mesure.

Les preuves de l'existence de Dieu que nous venons d'exposer renferment toutes deux éléments : 1° un principe nécessaire, invariable, absolu, qui est ou le principe de causalité, ou le principe de substantialité, mais le plus souvent le premier; 2° une vérité de fait qui est celle-ci : L'homme et l'univers sont deux grands ouvrages; tous les deux sont contingents; tous les deux sont limités; tous les deux ont commencé d'exister. De ces deux vérités, nous tirons cette troisième : Donc, l'homme et l'univers démontrent un ouvrier, un auteur suprême, qui est Dieu. Il n'y a donc pas de preuves de l'existence de Dieu *a priori pur*, sans mélange d'un élément contingent; ni *a posteriori pur*, sans l'intervention d'un principe absolu : toutes comprennent directement ou indirectement ces deux éléments.

Les preuves tirées du principe de substantialité sont soumises à la même loi. Avant de dire, il y a une éternité, donc il y a un être éternel, il faut avoir acquis l'idée de l'éternité; mais on n'arrive à l'idée de la durée infinie qu'avec l'idée préalable de la durée finie. Ce n'est qu'à l'aide d'une durée qui commence que nous concevons, que nous trouvons la durée d'un être qui n'a pas commencé. — Nous nous appuyons sur le principe de causalité avant de nous appuyer sur celui de substantialité. L'idée de cause a plus de compréhension que celle de substance; toute substance n'est pas cause; toute cause, au contraire, est en même temps substance.

Origine et mode de formation de l'Idée de l'infini ou de Dieu.

Il existe sur l'origine de l'idée de Dieu une grande divergence d'opinions. Les uns la disent innée; d'autres, acquise par la contemplation des ouvrages de la nature; d'autres l'attribuent à un acte d'intuition surnaturelle, à une vision directe de l'infini; quelques-uns la font naître de la parole; d'autres, de la conscience; et une nouvelle école la déclare la première de toutes nos idées.

La diversité de ces opinions n'a rien qui doive étonner. Elle porte, non sur l'existence de Dieu, mais uniquement sur l'origine ou le mode de formation de l'idée que nous en avons. Or, comme chacun sait, toutes les origines sont obscures; il est difficile de retrouver la première trace d'une idée depuis longtemps introduite dans l'esprit.

Des diverses opinions que je viens de mentionner, la première à examiner, c'est de savoir si réellement l'idée de Dieu est la première de nos idées, si nous connaissons l'infini avant le fini : car, s'il était reconnu que nous ne connaissons l'infini que par l'intermédiaire de l'idée antérieure du fini, cette première donnée répandrait un grand jour sur l'ensemble du sujet dont nous allons nous occuper.

Bon nombre de métaphysiciens ont enseigné et enseignent encore que l'idée de l'infini est la première de nos idées. A l'appui de ce sentiment, ils apportent l'argument très-connu que voici : L'affirmation précède la négation; l'idée affirmative devance l'idée négative. Or, quoi de plus affirmatif, quoi de plus positif que l'idée de l'infini? Et qu'y a-t-il de plus négatif que l'idée du fini, c'est-à-dire d'un être qui ne va pas au delà de tel point déterminé?

Sans aucun doute, nous commençons d'affirmer avant de nier. Sans aucun doute encore, l'idée de l'infini est souverainement affirmative, et j'accorde aussi que l'idée du fini est négative. Mais c'est ici que l'erreur commence. L'idée du fini n'est-elle que négative? N'est-elle pas tout à la fois affirmative et négative, et n'est-elle pas affirmative ou positive avant d'être négative? Commençons-nous et pouvons-nous commencer par dire : Je ne suis pas, je ne pense pas, je ne veux pas, je ne sens pas? Peut-on nier la pensée, la volonté, le sentiment, sans les avoir au préalable aperçus et sentis en soi; et peut-on les apercevoir et les sentir en soi, sans en affirmer l'existence? Le *je pense, je veux, je sens, je vis,* par lequel nous débutons tous, ne contient-il pas une affirmation de notre être? Qui donc peut sentir une borne, une limite à l'exercice de ses facultés, si ce n'est celui qui les exerce, et en les exerçant en a la conscience? La limite, c'est la borne; la borne, c'est l'obstacle; l'obstacle arrête. Mais qui peut-on arrêter, si ce n'est une force, une puissance, qui déjà se meut, s'avance, et, par conséquent, se sent force avant de rencontrer l'obstacle qui vient arrêter son mouvement d'expansion? — La priorité réelle de l'affirmation sur la négation ne prouve donc pas l'antériorité de l'idée de l'infini sur l'idée du fini; elle prouve seulement la priorité du sentiment de ce que nous sommes, de ce que nous pouvons, sur le sentiment de ce que nous ne sommes pas, de ce que nous ne pouvons pas. Ce n'est qu'après le déploiement de notre force intime, après la prise de possession de la vie que, rencontrant quelque chose qui nous empêche d'aller plus loin, nous apercevons dans ce quelque chose une limite qui circonscrit notre existence; et, parce que ce n'est pas nous qui posons cette limite, nous nous demandons quelle main l'a

posée ; et, par cette question, nous commençons à soulever le voile qui couvre l'infini, nous commençons à soupçonner et à entrevoir la nécessité absolue d'un être assez grand pour donner des bornes à tous les autres, sans en avoir lui-même ; et cet être n'est-ce pas l'infini ?

L'idée seule de l'infini, bien comprise, atteste qu'au lieu d'être formée la première dans notre esprit, elle ne vient qu'à la suite de l'idée du fini : car infini veut dire l'être non fini, non défectueux, non faillible, non peccable, non restreint dans sa raison, dans sa science, dans sa sagesse, dans sa puissance, dans sa durée ; or, qui comprendra que nous ayons l'idée d'un être non restreint dans sa science, dans sa puissance, dans sa durée, si nous n'avons au préalable l'idée de chacun de ces divers attributs restreint dans son extension, c'est-à-dire si nous n'avons d'abord l'idée de notre science, de notre puissance, de notre durée finies et bornées? — Au point de départ de la connaissance, nous saisissons l'être par notre être, et notre être par les actes successifs que nous réalisons.

Vous abaissez, me dira-t-on, la grandeur de l'infini en le réduisant aux proportions de l'être non fini. — Je réponds : Dire d'un être qu'il est non fini, non borné, non limité, c'est dire qu'il ne comporte aucune restriction dans ses divers modes d'existence, par conséquent qu'il ne comporte aucun manquement, aucun défaut, aucune imperfection ; car l'absence de limites bien comprise n'est pas autre chose que l'absence de toute imperfection : en disant d'un être qu'il est non fini, c'est donc comme si je disais qu'il est le plus être des êtres, le plus positif de tous les êtres, (1) qu'il

(1) Le mot d'infini ou de non fini en apparence négatif est en réalité très-affirmatif ; il renferme une double négation, car il équivaut à dire : L'infini est un être qui *n'a aucune* des limites ou *négations* qui se ren-

est l'être parfait, ou, ce qui revient au même, l'être infini. Procéder ainsi n'est pas, comme on voit, faire l'infini avec le fini, mais bien à l'aide du fini, qui ne peut s'expliquer par lui-même, apercevoir la nécessité de l'être qui a posé toutes les bornes, et qui n'en a lui-même aucune.

A l'appui de la thèse de l'antériorité de l'idée de l'infini sur celle du fini, on dit encore : La première de nos idées n'est-ce pas l'idée de l'être? En disant, je pense, je veux, je sens, ne disons-nous pas implicitement, je *suis* pensant, voulant et sentant? N'est-il pas palpable que l'idée de l'être est à la racine de toutes nos conceptions? Mais l'idée de l'être n'est-ce pas l'idée de celui qui seul a le droit de dire : *Je suis celui qui suis;* n'est-ce pas l'idée de l'infini?

Nous débutons par l'idée de l'être que nous sommes, le premier dont nous ayons conscience, et cet être, nous le concevons d'abord tel qu'il s'offre à nous; or, il s'offre à nous avec l'ensemble de ses facultés; il se présente à nous pensant, voulant et sentant, et de plus pensant, voulant et sentant telle ou telle chose déterminée : c'est sous forme concrète que nous le saisissons d'abord; plus tard, laissant de côté les choses voulues, pensées ou senties, nous concentrons exclusivement nos regards sur la pensée, la volonté et le sentiment : et par une nouvelle abstraction du même genre, écartant à leur tour la pensée, la volonté, le sentiment, nous arrivons à saisir en lui-même, non pas l'être en général, mais l'être que nous sommes, notre *moi* mentalement isolé de la pensée, du sentiment et de la volonté. Cette idée de notre moi au lieu d'être la première de nos conceptions personnelles, n'arrive donc, au contraire, qu'à la suite

contrent dans l'être fini. Or, comme le dit très-bien Fénelon, la plus forte des affirmations dans le langage des hommes, c'est la négation redoublée.

de l'idée de nos divers modes d'existence; or, ce n'est qu'avec elle et par elle que nous nous élevons à l'idée de l'être en général, ou, ce qui est la même chose, à l'idée de ce que tous les êtres, animés ou inanimés, intelligents et non intelligents, y compris Dieu, ont de commun, savoir l'existence. Et maintenant il s'en faut que l'idée de l'être en général soit adéquate à l'idée de l'infini; car l'infini c'est le plus réel, le plus vivant de tous les êtres, et l'être en général n'est qu'un être de raison qui n'a de réalité que dans notre esprit, puisqu'il n'exprime que ce qu'il y a de commun entre tous les êtres particuliers. — L'école que je combats commet donc une double erreur; d'abord elle identifie l'idée de l'infini avec celle de l'être en général; en second lieu, elle pose comme la première de nos idées, l'idée de l'être en général, alors que nous débutons par l'idée de notre être particulier.

Quelques métaphysiciens, dans l'espérance de mettre tout le monde d'accord, disent que les deux idées du fini et de l'infini nous sont données simultanément. Ils croient le prouver par cette observation : Aussitôt que nous avons l'idée du fini, nous avons en même temps l'idée de quelque chose qui lui manque; nous concevons le fini, et comme une réalité positive, et comme une réalité privée d'une extension ultérieure. Or, disent-ils, cette extension ultérieure, n'est-ce pas l'infini. — Erreur. Cette extension ultérieure est tout simplement une autre réalité, un autre être fini qui borne le premier, comme il est borné lui-même par ceux qui l'environnent. — Mais, ajoute-t-on, étant donnés tous les êtres finis, ce qui est par delà, n'est-ce pas l'infini? — Je pourrais répondre : On n'arrive à comprendre ce qui est par delà qu'après avoir compris ce qui est en deçà. Mais l'infini n'est pas ce qui est par delà; il est le principe et la

cause première de tous les êtres finis; or, on n'arrive à comprendre la cause qu'après la connaissance préalable de ses effets ou de quelques-uns de ses effets : avant de concevoir une intelligence, une puissance, une raison plus grande que la nôtre, il faut que nous ayons compris notre propre raison, notre propre puissance, notre propre intelligence.

Un métaphysicien de nos jours, voulant prouver que la première de nos idées est celle de l'infini, raisonne ainsi : « Il n'y a pas dans la raison humaine de principe qui contienne l'infini; donc l'idée de l'infini ne peut être déduite d'aucune autre idée antérieure. Donc elle est la première de nos idées. » (1)

L'ordre prouve un être ordonnateur, le mouvement un être moteur; l'organisation un être organisateur; la loi un être législateur; le remords un être vengeur; la paix du cœur un être rémunérateur. En un mot, l'effet prouve la cause; l'œuvre, l'ouvrier. Et cependant, l'effet ne contient pas la cause; ni l'œuvre, l'ouvrier; ni la loi, l'être législateur; ni l'ordre, l'être ordonnateur. Donc, de même que l'on va du contenant au contenu, du plus grand au plus petit, on va aussi du plus petit au plus grand, du moins au plus, du contenu au contenant, en vertu de la connexion de la chose faite avec celui qui la fait; connexion tellement forte, qu'il nous est impossible à la vue d'une action produite de ne pas affirmer l'agent producteur. On peut donc aller d'une idée à une autre sans que la seconde soit contenue dans la première; il suffit qu'elle s'y rattache par un lien indissoluble : et c'est ainsi que nous allons de l'idée du fini, du contingent, du variable, du mobile à l'idée de l'infini, du nécessaire, de l'invariable, de l'éternel. Nous

(1) *Théodicée* de M. l'abbé Maret, p. 109.

y allons non par déduction, mais par induction. Et cette méthode est la seule légitime dans le cas dont il s'agit; car le fini implique nécessairement l'infini, comme l'effet implique absolument la cause : mais la réciproque n'est pas vraie; on ne peut pas dire : L'infini prouve nécessairement le fini, la cause prouve nécessairement l'effet; car elle est maîtresse de le produire ou de ne pas le produire. La transition est donc légitime du fini à l'infini; elle ne l'est pas si on renverse l'ordre des termes.

Il n'est pas exact de dire qu'il n'y a pas d'idée qui contienne l'infini. L'idée d'être qui s'applique tout à la fois aux êtres finis et à l'infini en est la preuve; elle les contient tous, puisqu'elle exprime ce qu'ils ont de commun, l'existence. Mais autre chose est le contenant substantiel par lequel la cause contient et conserve tous ses effets; et autre chose est le contenant des genres et des espèces qui n'embrasse les êtres et les individus auxquels il s'applique que comme idée subjective de leurs ressemblances. Au premier sens, l'infini contient tout et n'est contenu dans rien. Au second, il est de la famille des choses, des individus, des réalités contenues sous l'idée générale de l'être.

Après avoir dit (à la page 109) que l'idée de l'infini est la première de nos idées, l'écrivain, que je combats, s'exprime ainsi (à la page 185) : « Je saisis en moi l'être imparfait qui est moi-même, et par un contraste inévitable, je saisis *en même temps* l'être parfait, principe du mien. » — N'est-ce pas comme s'il avait dit : Je commence par me connaître moi-même, par saisir mon existence finie, bornée, imparfaite; et, *ensuite,* mais non pas *en même temps,* cherchant la raison de la borne qui m'arrête, je la trouve dans l'être parfait, dans l'être infini, qui seul peut créer des êtres finis. A l'insu de l'auteur, la vérité est venue se

glisser sous sa plume pour rectifier l'erreur qui lui était échappée quelques pages plus haut.

Ce premier point éclairci, que l'idée du fini précède l'idée de l'infini, il ne s'agit plus que de trouver de quelle manière de l'idée du fini notre esprit s'élève à celle de l'infini. Le passage, dit-on, est impossible. Un esprit fini n'ayant à son service que des idées finies, n'a rien qui puisse le soulever de terre et lui faire prendre son vol vers une région supérieure.

Sans contredit, le passage du fini à l'infini serait au-dessus des forces de notre intelligence si, comme le prétend une école, (1) nous n'avions pour tout instrument de connaissance que la sensation et la réflexion, la perception intérieure et la perception extérieure; car alors ne connaissant que des faits psychologiques et des faits extérieurs, n'ayant que des idées particulières et générales qui ne s'élèvent pas au-dessus du contingent, réduits à de si faibles moyens de connaissance, rien dans notre intelligence ne nous ferait soupçonner l'existence de quelque chose de plus grand que nous, de plus grand que les objets qui nous entourent. Le monde interne et le monde externe continueraient sans doute à nous être accessibles; mais nous n'irions pas plus loin; nos idées resteraient emprisonnées dans ces deux mondes; nous serions physiciens, chimistes, géologues, psychologues; nous ne serions jamais théologiens. Aucune de nos idées, impatiente d'être contenue dans d'aussi étroites limites, ne ferait effort pour nous entraîner dans une région plus élevée. Mais telle n'est pas notre condition. Au-dessus de nos idées sensibles et de nos idées réflexives, l'observa-

(1) L'école de Condillac, de Locke, de Bacon, communément désignée sous le nom d'*école empirique*.

tion constate dans notre entendement des idées d'un ordre supérieur, les idées universelles plus grandes que les idées générales même les plus générales, puisqu'elles nous apprennent ce que celles-ci ne peuvent nous apprendre, savoir : que, dans tous les temps, dans tous les lieux, et cela sans aucune exception (l'idée générale n'exclut jamais l'exception), tous les phénomènes vus et non vus, observés et non observés, présents, passés et futurs, ont eu nécessairement et ne peuvent pas ne pas avoir une cause. A la lumière de l'idée universelle, nous sortons du présent, nous pénétrons dans le passé le plus lointain, dans l'avenir le plus reculé; nous voyons et ce qui est, et ce qui a toujours été, et ce qui sera toujours; nous atteignons un savoir qui ne connaît ni le doute, ni l'obscurité, ni l'incertitude, ni la limitation, ni la crainte d'être démenti sur quelque point inconnu de l'espace. — Oui, un abîme existe entre le fini et l'infini : il faut un pont pour en joindre les deux rives; où le trouver ce pont? Dans les idées universelles, nécessaires; dans les vérités immuables, éternelles, absolues, qui, comme dit Bossuet, impliquent et démontrent une intelligence elle-même éternelle, universelle et absolue. Et c'est l'une de ces vérités qui est plus spécialement chargée de nous initier à la connaissance de l'infini, par la propriété qu'elle a, à la vue de chaque chose qui prend naissance, de nous faire affirmer l'existence de la cause qui la fait naître; et cette cause, une fois entrevue, il est au-dessus de nos forces de la révoquer en doute. A la clarté du principe de causalité, nous voyons qu'aucun être ne se fait lui-même; que tout être qui vient à la vie y est porté nécessairement par un autre qui le précède. Or, l'homme et l'univers, théâtres permanents de phénomènes dont la succession compose leur vie, attestant par cette succession les phénomènes de leur

propre existence, prouvent qu'ils sont du nombre des choses qui ont commencé d'exister; et leur naissance reconnue, enseigne et démontre l'existence de l'être qui leur a donné la vie à l'un et à l'autre; et après la leur avoir donnée, la leur conserve. Mais ne l'oublions pas : l'homme et l'univers n'enseignent l'existence de leur auteur qu'à celui qui a plus que des yeux pour voir, plus que des oreilles pour entendre, plus que des facultés pour percevoir le dedans et le dehors; à celui qui possède en outre une raison, une intelligence, et dont le regard illuminé par le principe de causalité, s'élançant par delà tout ce qui commence, cherche et trouve l'être qui n'a pas commencé, et le salue de son vrai nom, du nom de l'être infini.

Le rôle de l'idée du fini, dans la formation de l'idée d'infini, ne consiste pas à la produire, à l'engendrer; cette œuvre serait au-dessus de ses forces. Sa tâche se borne à l'exciter, à la provoquer, à la faire naître dans la pensée par la vertu du principe : Que tout ce qui prend naissance suppose un être qui n'a jamais pris naissance. On ne forme pas l'idée de l'infini, comme l'ont cru quelques-uns, en multipliant le fini par lui-même, en lui ajoutant toujours quelque chose : car on n'ajoute et on ne peut ajouter qu'à l'être qui peut recevoir; et l'être qui peut recevoir, semblable au nombre qui, augmenté d'une unité, peut toujours recevoir des additions nouvelles, a beau grandir par augmentation, il demeure toujours susceptible d'un agrandissement nouveau; il ne peut changer de nature; il ne peut devenir infini, mais seulement indéfini, c'est-à-dire, si grand que sa borne échappe aux sens et à l'imagination, sans échapper à la raison qui affirme avec une autorité absolue que toute addition que l'on fait à une quantité finie est impuissante à la rendre infinie. L'infini ne comporte ni

addition ni accroissement; il a tout en lui : il ne peut recevoir; il exclut le nombre. Deux infinis ne vaudraient pas plus qu'un seul; s'ils valaient davantage, l'infini aurait acquis quelque chose, il aurait grandi, ce qui va contre sa nature. — Un être commence d'exister, vous le faites vivre des siècles, vous le faites vivre toujours, vous le rendez immortel : vous ne le rendez pas infini. Vous ne changez pas sa nature, qui est d'avoir été, un jour pour la première fois, introduit dans l'existence : avant ce jour, il n'était pas; ce non être, antérieur à sa naissance, c'est sa première limite, et sa limite indestructible : vous auriez beau ajouter à sa pénétration, à sa force, à sa science, à sa durée, à sa puissance; vous n'en feriez pas un infini, c'est-à-dire vous ne feriez pas qu'il n'ait pas commencé d'être, qu'il n'ait pas commencé de savoir et de durer. Donc, le fini, multiplié par lui-même, ne peut jamais donner l'infini.

D'après ce qui vient d'être dit, il est facile de répondre à cette question : Quelle est la part qui revient à chacune de nos trois facultés connaissantes, dans l'acquisition de l'idée de l'infini ? — Par la perception extérieure, nous connaissons les phénomènes du monde matériel, nous connaissons les corps, l'univers, le *non-moi*. Par la perception intérieure, nous connaissons les opérations de la pensée, les phénomènes dont se compose la vie de l'âme : par le concours de ces deux perceptions, et principalement par la perception intérieure, nous apprenons ce que c'est qu'un effet, ce que c'est qu'une cause; ce que c'est qu'une œuvre et qu'un ouvrier; et encore ce que c'est qu'une œuvre faite avec intelligence; car nous sommes tous, à un degré plus ou moins élevé, des causes produisant des œuvres marquées du sceau de l'intelligence. — Et par la raison, qu'apprenons-nous ? — Ceci : Que tout effet, grand ou petit, *nécessite* une cause; que

toute œuvre organisée implique et démontre nécessairement un être organisateur; et que l'homme et l'univers étant deux êtres admirablement organisés, l'un et l'autre impliquent et démontrent un organisateur suprême qui est Dieu. C'est la raison seule qui, secouant ses ailes divines et nous soulevant de terre, nous conduit par delà l'homme et l'univers, jusqu'à leur principe commun qui est Dieu.

L'idée de Dieu commence donc en nous avec l'idée de la cause que nous sommes; elle se continue par l'idée de cause seconde, et elle se termine à l'idée de cause première, qui renferme tous les attributs de Dieu.

Le premier maître qui nous enseigne Dieu n'est donc pas celui qui nous en parle au dehors, mais bien la raison dont la parole toujours présente à notre esprit, parce qu'elle est intérieure, nous en entretient continuellement, à tout instant, tous les jours de notre vie, en secret comme en public, la nuit aussi bien que le jour, avec ou sans le concours de notre volonté, parce qu'il ne devait pas dépendre de nous seuls d'avoir ou de n'avoir pas l'idée de Dieu. Nous ne voulons pas dire pour cela que l'idée de Dieu est innée, car avoir l'idée innée de Dieu serait connaître l'ouvrier avant l'œuvre, la cause avant ses effets, l'infini avant le fini, ce qui implique contradiction; nous disons seulement que l'idée de Dieu nous est donnée par une *prédisposition* innée de notre nature, par une action instinctive de nos facultés intellectuelles, par un mouvement spontané de tous les ressorts de notre intelligence. — Oui, tout notre entendement travaille dès les premiers jours de notre vie à faire germer cette idée dans notre conscience. L'enseignement extérieur la continue, l'étend, l'agrandit, la redresse, la rectifie quelquefois, mais ne la commence jamais en nous.

Il faut que nous ayons senti notre propre intelligence,

notre propre puissance, notre propre vertu d'être cause, avant de rien comprendre à la parole extérieure nous parlant de la puissance, de la cause, de l'intelligence suprême ou infinie. L'enseignement permanent de la raison et de la conscience explique seul pourquoi l'idée de Dieu se retrouve chez tous les hommes, chez tous les peuples, dans tous les temps, dans tous les lieux. L'intelligence humaine est ainsi faite qu'elle la porte et la produit comme son fruit naturel.

D'où vient, dit-on alors, qu'elle manque aux sourds-muets tant que la parole sociale n'est pas venue la leur donner? — Ceci demande explication. — Nous allons du fini à l'infini, de l'effet à la cause, de l'œuvre à l'ouvrier, et nous jugeons de la grandeur de l'ouvrier par la grandeur et l'excellence de ses œuvres. Une certaine connaissance, une certaine science de l'œuvre, du fini, des effets nous est donc nécessaire pour apprécier dignement la cause ou l'ouvrier suprême. Cette science du fini nous la puisons dans notre double commerce avec la nature extérieure et avec les intelligences qui nous entourent et qui nous apprennent à voir ce qu'elles ont déjà vu avant nous. Mais ce commerce, qui le rend possible, fructueux, si ce n'est la parole, seule investie de la propriété de traduire toutes les idées de notre esprit, et les idées sensibles et les idées suprasensibles? (Voyez page 79.) L'idée de Dieu ne peut donc éclore dans une intelligence humaine qu'autant qu'elle a reçu une certaine culture par ses rapports avec d'autres intelligences; supposez-la séquestrée de toute société, réduite à une vie solitaire par l'effet d'un isolement accidentel, et manquant, par conséquent, de la culture que donne le contact avec d'autres intelligences, c'est-à-dire, n'ayant pas une science suffisante du fini, des œuvres et des effets, elle ne pourra s'élever à l'idée de l'ouvrier suprême. Or,

c'est là la situation du sourd-muet (1) qui, bien qu'il vive avec d'autres hommes, et qu'il communique avec eux en tant qu'être sensible, est réellement exclu de la communion à leur vie intellectuelle par suite de la privation de la parole, (2) agent indispensable des relations d'une intelligence avec une autre; et c'est cette exclusion qui, ne lui permettant pas de se faire une idée claire et nette de ce qu'on appelle œuvre et ouvrier, effet et cause, de ce qu'on appelle le fini et le contingent, arrête, mais ne détruit pas, ainsi que nous le verrons plus bas, l'essor de sa pensée vers l'ouvrier et la cause suprême de toutes choses. — Aussi, le voit-on, dès qu'il est mis en possession de la parole écrite, qui remplace pour lui la parole auditive, ou dès qu'il est confié à un instituteur qui sait lui parler, s'acheminer à grands pas vers la conquête de toutes les idées morales; non que cette parole les lui donne, mais elle brise l'obstacle qui les empêchait de naître, par le défaut de communication de son intelligence avec d'autres intelligences, à peu près de la même manière que le défaut de frottement empêche l'étincelle de jaillir du caillou qui la recèle.

La preuve que ce qui manque aux sourds-muets, pour avoir l'idée de Dieu, n'est pas une importation toute verbale de cette idée, mais un certain degré de culture intellectuelle, se trouve dans la manière dont M. l'abbé de l'Épée, leur premier instituteur, s'y prenait pour susciter cette idée dans leur esprit. Ainsi qu'il nous l'apprend lui-

(1) Les muets ne sont habituellement muets que parce qu'ils sont sourds.

(2) Les signes parlés ont la propriété exclusive de traduire les idées pures, les idées intellectuelles, de leur donner un corps, de les préciser, de les fixer, de les retenir, de les analyser, et, par l'analyse, de nous permettre de nous en rendre compte.

même, dans l'ouvrage qu'il publia à ce sujet dans le siècle dernier (pages 114 et suiv.), il commençait par leur expliquer le mécanisme de différentes machines, d'une montre, par exemple; ensuite il leur montrait sur une sphère artificielle le mouvement périodique de la terre et des planètes autour du soleil; ce qu'ils ne pouvaient voir, dit-il, sans des sentiments de joie et d'admiration inexprimables. « Bientôt, » ajoute le savant instituteur, leur surprise tenait de l'extase lorsque leur montrant les étoiles fixes, je leur disais » leur distance de la terre et leur éloignement les unes des » autres : c'est alors qu'ils comprenaient qu'une machine » telle que l'univers, qui renfermait tant de beautés plus » ravissantes les unes que les autres, ne pouvait être l'effet » que d'une puissance infinie; et cette idée, je n'avais pas » besoin de la leur suggérer, ils la trouvaient presque » d'eux-mêmes; leur raison prévenait mes paroles. » — Et pour leur faire comprendre que Dieu était un esprit pur, pour leur donner l'idée de la spiritualité, il n'allait pas demander cette idée à l'enseignement oral; (1) mais, comme il le raconte lui-même, il leur faisait remarquer que tous les jours nous parlons d'une multitude de choses que nous n'avons pas sous les yeux et que nous en parlons néanmoins aussi bien que si elles nous étaient présentes. Il insistait sur ce fait qu'il leur rendait sensible, en parlant lui-même d'objets qu'il ne voyait pas. Il leur faisait ainsi comprendre qu'il y a une manière de voir les choses autrement que par les

(1) D'après M. Bonnetty, c'est de la tradition seule que nous recevons l'idée de la spiritualité. (*Annales de Philosophie chrétienne*, p. 295, publication de 1851.) Voici ses paroles : « Le Dieu d'Aristote et de Platon » ne saurait être le Dieu de la tradition. Si Platon et Aristote lui ont » attribué quelques qualités vraies, *la spiritualité*, par exemple, c'est » qu'ils l'avaient empruntée à la tradition. »

yeux du corps. Or, ajoutait-il, les voir ainsi *en idée*, dans sa mémoire, c'est *penser*; et ce qui *pense*, c'est l'*âme*, c'est l'*esprit*. Sa méthode, comme on le voit, consistait à montrer à ses élèves les choses avant de les nommer; il allait des idées aux mots et non des mots aux idées; il leur faisait à sa manière un cours de psychologie; il leur faisait remarquer en eux des faits d'une nature toute spirituelle, qui contenaient l'enseignement et la démonstration de l'existence de l'âme.

Il est donc vrai, rigoureusement vrai, que l'idée de Dieu ne peut éclore qu'au sein d'une société d'êtres intelligents et parlants; et, par suite, qu'on ne peut l'avoir sans le secours de la parole, parce qu'elle seule réussit à créer la société des êtres intelligents; mais il ne s'ensuit pas que c'est la parole qui nous donne cette idée; il suit au contraire, qu'étant donnés des êtres intelligents et parlants, échangeant par la parole leurs idées et leurs sentiments, et par cet échange s'éclairant les uns les autres, il suit, dis-je, que les membres d'une telle société, dans l'hypothèse où on ne leur parlerait jamais de Dieu, arriveraient d'eux-mêmes à cette idée, en vertu des lois de leur intelligence, en vertu de leur tendance irrésistible à chercher à la vue de tout phénomène la cause qui le produit, et cette assertion est justifiée par les faits qui suivent. — M. de Bonald ou M. de Gérando, je ne me souviens pas exactement lequel des deux, raconte qu'un sourd-muet à qui on demandait si, avant l'époque de son éducation, il avait eu l'idée de Dieu, répondit qu'ayant un jour été surpris par un orage au milieu des champs, à la vue des éclairs qui sillonnaient les nuages, des troupeaux et des bergers qui fuyaient de toutes parts, des arbres qui agitaient violemment leurs cimes, l'idée d'une grande puissance, cause de tout ce qu'il voyait, lui traversa

l'esprit. — Et M. Villemain, dans son compte rendu à l'Académie française, de différents ouvrages d'éducation (1845 ou 1846), nous dit : « On a pu lire, il y a quelques années, le récit ou plutôt la confession psychologique d'un écrivain, d'un philosophe allemand (M. Santenis), que son père avait soumis à l'épreuve conseillée par l'auteur de l'*Émile;* resté seul par la perte d'une femme tendrement aimée, le père, homme savant et contemplatif, avait conduit dans une campagne écartée, son fils en bas âge : et là, ne lui laissant de communication avec personne, il avait cultivé l'intelligence de l'enfant par le spectacle des objets placés près de lui, et par l'étude des langues, presque sans livres et en le séquestrant avec soin de toute idée de Dieu. L'enfant avait atteint sa dixième année, sans avoir lu ni entendu prononcer ce grand nom. Mais alors son esprit trouva ce qu'on lui refusait. Le soleil qu'il voyait lever chaque matin lui parut le bienfaiteur tout-puissant dont *il sentait* le besoin. Bientôt il prit l'habitude d'aller, dès l'aurore, au jardin, rendre hommage à ce dieu qu'il s'était fait. Son père le surprit un jour et lui montra son erreur en lui apprenant que toutes les étoiles fixes sont autant de soleils répandus dans l'espace. Mais tel fut alors le mécompte et la tristesse de l'enfant privé de son culte, que le père vaincu finit par lui avouer qu'il existait un Dieu, créateur du ciel et de la terre. »

La culture nécessaire à nos facultés intellectuelles pour avoir l'idée de Dieu est de deux sortes. Il y a la culture scientifique, qui provient de la connaissance de nous-mêmes et du monde extérieur; et la culture morale qui a sa source dans la connaissance et, plus encore, dans la pratique du bien, du juste, de l'honnête. Cette dernière culture est la meilleure école où l'on apprend à connaître Dieu. On l'a dit, il faut le répéter, le premier théologien est la cons-

cience : par ses avertissements intérieurs, par le remords dont elle nous frappe, si nous faisons le mal; par la paix du cœur qu'elle nous envoie, si nous faisons le bien, par la loi du juste dont elle nous suggère la première idée, elle fait naître en nous la pensée d'un législateur, d'un vengeur, d'un rémunérateur suprême, qui est Dieu.

D'où vient, dit-on, si telle est la puissance de la raison, que pendant les quarante siècles qu'elle a été chargée d'instruire le monde païen, elle ait si peu réussi à donner la véritable idée de Dieu; à quelle autre cause qu'à ses enseignements peut-on attribuer les superstitions du paganisme? A juger de l'ouvrier par ses œuvres, que penser d'un tel maître? — Que l'on fasse aussi grande que l'on voudra la part de la raison dans les erreurs du monde païen, toujours est-il que ce qui a manqué à ce monde, ce n'est pas l'idée de Dieu. Tout au contraire, il en était si profondément imbu qu'il voyait Dieu partout; jusque dans les plus humbles agents de la nature, il apercevait autant de ministres de sa puissance. A ses yeux, rien n'arrivait sans l'ordre de la divinité. Tout se faisait par sa volonté, l'univers était plein de dieux, de demi-dieux, de génies, de démons, d'âmes, d'esprits bienfaisants ou malfaisants, chargés de faire sentir aux hommes les effets de l'amour ou de la colère du grand Dieu qui régnait au ciel. Le grand tort du paganisme n'a pas été de manquer de foi, mais de manquer de science et de sagesse; car là où la science manque, la foi dégénère en crédulité, et la crédulité en superstition. Là où la science manque, l'imagination prend sa place, pour créer une astronomie, une physique, une cosmogonie à sa façon, pour substituer des puissances occultes, bienveillantes ou malveillantes, aux causes véritables qui produisent les événements de ce monde. De là le culte des astres, de la na-

ture, de l'homme lui-même. De là l'origine des diverses espèces d'idolâtries qui prirent la place de la vraie religion. Et cependant au milieu de ces erreurs, l'homme païen ne descendit jamais jusqu'à adorer la matière. Alors qu'il s'inclinait tremblant et suppliant devant le dieu qu'il avait fabriqué de ses mains, ses hommages s'adressaient ailleurs et plus haut qu'à l'objet placé sous ses yeux. Il adressait son culte à l'esprit caché sous l'enveloppe matérielle qui était présumée lui servir de demeure. Ce que redoutait l'idolâtre païen n'était pas la statue visible devant laquelle il se prosternait; sa crainte et sa terreur avaient pour objet la puissance de l'esprit caché à ses regards. C'était là le dieu dont il cherchait à fléchir la colère par ses prières et ses sacrifices. L'homme païen avait fait le monde à son image; au bas, comme au sommet de la hiérarchie céleste, il avait mis partout ce qu'il trouvait en lui, une âme et un corps. Le plus grand de tous les dieux avait, comme les autres, une forme corporelle, sans manquer pour cela d'aucun des attributs de bonté, de justice, de providence qui caractérisent le souverain maître du monde. Ouvrage de deux puissances bien différentes dans leur tendance, l'imagination et la raison, la théologie païenne était ce qu'elle devait être, l'expression des plus hautes vérités, défigurées et corrompues par les plus hideuses erreurs. Aussi voyons-nous la théologie des poètes païens, fruit de leur imagination, reculer et s'effacer devant la théologie inspirée par la science, qu'enseignaient les Socrate, les Platon, les Aristote, théologie tellement rapprochée de la pure vérité, qu'un écrivain de notre époque, qui n'est pas suspect de partialité en faveur de la raison, M. de Maistre, n'a pas craint de l'appeler la préface de l'Évangile.

« Ouvrez, a dit un théologien moderne, M. Lacordaire,

» un livre sérieux de l'antiquité, histoire, poème, tragé-
» die, vous y sentirez, au travers des extravagances du paganisme, un parfum de religion grave et profonde, qui y transpire aisément, et qui nous révèle que Dieu n'avait pas abandonné le genre humain; mais que toute âme pouvait, dans une certaine mesure, le connaître, l'aimer et le servir. Quand les apôtres se répandirent dans le monde, ils n'y rencontrèrent pas seulement des juifs et des idolâtres, mais aussi une classe particulière d'hommes, désignés dans leurs *Actes* sous le nom d'adorateurs de Dieu, *colentes*. Tel était le romain Corneille, à qui ses vertus païennes avaient mérité la faveur de connaître le vrai Dieu. Et le reproche que fait saint Paul (*Ire Épître aux Romains*) aux sages du paganisme n'est pas d'avoir méconnu le vrai Dieu, mais après l'avoir connu, autant qu'il pouvait l'être par ce qu'il manifeste de lui dans ses ouvrages, de n'avoir pas travaillé à le faire connaître aux autres, de n'avoir pas glorifié son nom. »

L'école *anti-rationaliste* (1) se montre peu impartiale envers le paganisme. Des erreurs où il est tombé, elle en fait la part de la raison; et des vérités qu'il a trouvées, elle en fait l'apanage exclusif de la tradition. Elle ne veut pas reconnaître à la conscience la puissance de découvrir, par sa propre force, une seule des vérités de l'ordre moral. A ses yeux, toute notre science sur l'âme et sur Dieu est d'origine traditionnelle. Un fait cependant l'arrête : c'est qu'il

(1) L'école *anti-rationaliste* que nous combattons n'est pas celle qui, tout en maintenant les droits de la foi, maintient aussi les droits de la raison; mais celle qui, en fait de croyances morales et religieuses, n'accorde de valeur à la raison que pour écouter, recevoir et croire, même dans l'*ordre naturel* qu'elle s'efforce, mais en vain, de faire rentrer dans l'*ordre surnaturel*. (C'est l'école de M. Bonnetty et de ses adhérents.)

s'est rencontré, au sein du paganisme, des hommes qui ont su s'affranchir des erreurs régnantes, s'élever au-dessus des superstitions de leur temps et proclamer des vérités inconnues à la foule. Tout au moins donc, en présence de traditions, les unes véridiques, les autres mensongères, la raison sait discerner la bonne de la mauvaise. Si vous lui refusez ce pouvoir d'élection, vous la déclarez aveugle, vous arrivez au scepticisme. Socrate, Confucius, Pythagore, Platon, etc., ne partageaient pas les idées de leurs contemporains; ils proclamèrent des vérités inconnues de leur temps. Supposez, ce qui n'est pas démontré, qu'ils eussent recueilli ces vérités dans quelques débris de traditions parvenues jusqu'à eux; était-ce chose si facile de démêler la vraie vérité au milieu de tant d'erreurs auxquelles elle était mêlée? La sagacité d'élection nécessaire pour un tel travail n'est-elle pas aussi grande que la sagacité requise pour découvrir une vérité inconnue? Choisir et bien choisir, quand on a sous les yeux erreurs et vérités mêlées et confondues ensemble, n'est-ce pas trouver la vérité cachée, dissimulée par le mélange impur des idées fausses qui la recouvrent? N'est-ce pas un acte presque équivalent à celui par lequel on découvre une vérité entièrement inconnue? N'est-ce pas même, en un sens, un acte supérieur en fait d'intelligence, puisqu'il faut faire deux choses au lieu d'une; d'abord, reconnaître, signaler et écarter l'erreur qui se présente sous le voile de la vérité; et ensuite découvrir, à travers le déguisement qui la dénature et la rend méconnaissable, la vérité altérée, faussée par le mauvais entourage qui l'accompagne?

On peut donc dire à l'école anti-rationaliste : Choisissez, accordez ou refusez à la conscience, à la raison morale, le pouvoir de discerner la vraie de la fausse tradition. Lui re-

fusez-vous ce pouvoir? Vous la condamnez au scepticisme; car on aura beau lui dire : ici est la vraie, là est la fausse tradition, ne pouvant faire ce discernement par elle-même, obligée de croire sur parole, sa foi sera celle que lui donnera l'éducation bonne ou mauvaise qu'elle recevra; vous l'enchaînez à l'erreur s'il lui arrive de la sucer avec le lait. Lui reconnaissez-vous ce pouvoir? Vous lui donnez une vertu aussi grande que celle de trouver la vérité par ses propres forces. Vous êtes donc dans l'alternative, ou de réduire à néant la conscience humaine, ou de voir en elle ce qu'elle est, en effet, le premier des maîtres qui nous initie à la connaissance de l'âme et de Dieu, de la loi du juste et de la vie future. (Voyez pages 3 et suiv.)

Analyse du Traité de l'existence de Dieu, de Fénelon.

Dans la première partie de son Traité, Fénelon prouve l'existence de Dieu d'abord par la structure générale de l'univers; ensuite par la structure du corps humain; en troisième lieu, par l'union de l'âme et du corps; en quatrième lieu, par les vérités universelles qui constituent la raison humaine. Il termine cette première partie par l'exposition et la réfutation du système d'Épicure.

Dans la seconde partie, il prouve l'existence de Dieu : 1° par l'idée de l'être qui existe par lui-même; 2° par l'idée de l'infini; 3° par l'idée de l'être nécessaire. Il termine par l'exposition et la réfutation du système de Spinosa.

Les preuves de l'existence de Dieu, tirées de la structure générale de l'univers, de la structure du corps humain et de l'union de l'âme avec le corps, peuvent se résumer ainsi : Toute œuvre prouve un ouvrier; plus il y a d'intelligence dans l'œuvre, plus il doit y en avoir dans l'ouvrier. Or,

chaque être de l'univers, minéral, végétal, insecte, animal, astre et firmament, est une œuvre éclatante d'ordre et d'intelligence : chacune de ces œuvres, et à plus forte raison toutes ensemble, prouvent donc l'existence d'un ouvrier doué d'une immense intelligence. Si cet ouvrier, malgré sa vaste puissance, est lui-même du nombre des choses qui ont été faites, il démontre l'existence d'un ouvrier placé encore plus haut ; et celui ci d'un autre plus grand encore, jusqu'à ce qu'on arrive à l'ouvrier suprême, qui a tout fait sans avoir été fait ; et à cet ouvrier suprême quel autre nom donner que celui de Dieu ?

La démonstration de l'existence de Dieu par les vérités universelles, qui éclairent toutes les intelligences humaines, quoique présentée sous une autre forme et avec beaucoup plus d'étendue que ne l'a fait Bossuet, est au fond la même que celle que nous avons donnée (page 319) et qui se résume dans ces deux propositions : Nous connaissons des vérités éternelles ; ces vérités démontrent une intelligence qui les a entendues de toute éternité ; cette intelligence éternelle, c'est Dieu.

Le système d'Épicure ne méritait pas l'honneur que lui a fait Fénelon d'une longue et sérieuse réfutation. Le voici réduit à ses plus simples termes : De toute éternité, il a existé des atomes se mouvant dans un vide immense, suivant une direction parallèle qui ne leur permet pas de se rencontrer. Un jour cependant (par un effet sans cause), ils s'écartent de leur route ordinaire ; ils s'accrochent (car il y en avait de crochus) ; ils se mêlent, se combinent, et par leurs diverses combinaisons donnent naissance à tous les êtres de l'univers et à l'univers lui-même. — Le hasard, d'après Épicure, est le père de toutes choses, des esprits, aussi bien que des corps. Ce qui signifie qu'une cause aveugle, agissant

sans but et sans dessein, a créé les œuvres les plus belles, les plus éclatantes d'ordre, d'harmonie, d'intelligence ; que des atomes sans raison, sans esprit, sans intelligence, ont créé des êtres doués de raison, d'esprit, d'intelligence ; ils ont donné ce qu'ils n'avaient pas. Il a fallu tout le génie de Lucrèce, pour sauver de l'oubli un système dont l'ignorance et une imagination en délire ont fait tous les frais.

Les preuves par lesquelles Fénelon démontre l'existence de Dieu dans la seconde partie de son Traité, sont d'un ordre plus élevé ; il s'avance graduellement du plus facile au plus difficile.

Reproduisant la pensée de Descartes, comme lui il part du doute. Je doute, dit-il, donc je pense ; donc je suis. (Page 238.) Que suis-je? Quelque chose qui se connaît soi-même et dont la nature est de connaître : je suis un esprit, mais un esprit bien pauvre et bien rétréci, sujet à bien des erreurs, à bien des fautes, à bien des écarts : je ne suis donc pas par moi-même ; car si j'étais par moi-même, je porterais essentiellement en moi la cause de mon existence ; j'aurais l'être de moi ; j'existerais de la manière la plus parfaite dont un être puisse exister : je serais parfait. Mais je suis imparfait, donc je ne suis pas par moi-même : mon existence, je la tiens d'un autre qui m'a donné tout ce que je possède. Il peut exister des êtres supérieurs à moi et ayant reçu comme moi tout ce qu'ils possèdent ; mais si grand qu'en soit le nombre, impuissants à se suffire puisqu'ils ne vivent que d'une vie d'emprunt, ils démontrent tous ensemble l'existence de l'être véritable, de l'être qui est par soi, de l'être qui a tout donné, qui n'a rien reçu, et qui seul mérite le nom d'être.

Je trouve en moi l'idée de l'infini, ajoute Fénelon, page 254. Je le distingue clairement du fini et de l'indéfini. In-

fini veut dire l'être parfait, et rien de fini ou d'indéfini ne mérite ce nom. Qui a mis en moi cette idée? Mes facultés sans doute me la suggèrent; mais qui a mis en moi mes facultés et leur a donné la force de s'élever jusqu'à l'infini, si ce n'est l'infini lui-même? Donc il existe un être infini qui est Dieu.

L'idée seule de l'être parfait que je trouve en moi me prouve l'existence de l'être parfait; car, qui dit un être parfait, s'il entend bien les termes, dit un être dont l'essence est d'exister par soi. L'existence par soi, c'est son attribut premier, essentiel, fondamental. Donc un tel être ne peut pas ne pas être actuellement; qu'il fût seulement possible, il manquerait de la première des perfections, qui est d'exister; donc, ou il faut nier que nous ayons l'idée d'un être existant par soi, d'un être nécessaire, ou reconnaître que nous ne pouvons le concevoir sans l'existence actuelle. Donc, de cela seul que nous concevons un tel être, il suit qu'il existe.

L'exposition et la réfutation du système de Spinosa par où Fénelon termine cette seconde partie peuvent se résumer dans ces quelques lignes : Il n'existe, dit Spinosa, qu'un seul être, qu'une seule substance qu'il appelle Dieu. Il gratifie cet être de deux grands attributs, la pensée et l'étendue. Il le fait âme et corps, esprit et matière, tout ensemble. Tous les autres êtres ne sont que des modifications de sa substance; ils ne sont que les rameaux divers de ce grand tronc. L'homme, l'insecte, l'animal, le minéral, le végétal, tout cela c'est lui et lui seul sous une forme différente. En réalité ce n'est pas l'homme qui pense, veut et sent; c'est Dieu qui pense, veut et sent en lui. Donc quand l'homme souffre, se trompe ou fait le mal, c'est la substance éternelle qui fait et éprouve ces diverses modifi-

cations; c'est elle qui par la main de Néron assassine Agrippine; c'est elle qui devient à la fois l'assassin et la victime. (Page 512.) Spinosa avoue ces conséquences et il croit en écarter ce qu'elles ont d'odieux et d'accablant en disant : Le mal n'est que privation, le mal n'est pas. Le mal est de convention humaine (page 276), il n'y a en réalité ni bien, ni mal.

Voilà le spinosisme : l'avoir exposé, c'est l'avoir réfuté.

L'idée fausse que Spinosa s'était faite de l'infini peut être regardée comme la cause première de son horrible système. (Voyez page 110, l'explication de la véritable idée de l'infini.) — *Quodnam ergo Neronis scelus? Non aliud quam quod hoc facinore se ostenderet ingratum, immisericordem ac inobedientem. Certum est autem nihil horum aliquid essentiæ exprimere (essentiæ sive boni); et idcirco Deum eorum non fuisse causam, licet* causa actus et intentionis Neronis fuerit. — (Voyez page 278.) *In Dei potestate sumus, sicut lutum in potestate figuli, qui ex eadem massa alia vasa ad decus, alia ad dedecus facit. — Justitia et injustitia non nisi* in imperio *concipi possunt, nam nihil in natura datur quod jure possit dici hujus esse et non alterius. Sed omnia omnium sunt, qui scilicet potestatem habent sibi vindicandi.* (1)

(1) Il faut nécessairement supposer qu'il n'avait pas lu Spinosa, celui qui a écrit ces lignes :

« Le livre de Spinosa est un hymne mystique, un élan et un soupir » de l'âme vers celui qui peut dire légitimement : *Je suis celui qui suis.*

» L'auteur auquel ressemble le plus ce prétendu athée est l'auteur » inconnu de l'*Imitation.* » (*Fragments*, t. II, p. 165.)

MORALE.

La théorie du vrai ou de la science, c'est la logique. La théorie du beau, c'est l'esthétique. La théorie du bien, c'est la morale ou l'éthique, (1) comme disaient les scolastiques.

Le bien, le vrai bien demande à être mis en pratique; il est impératif, obligatoire : de lui-même, il se convertit en préceptes; car le vrai bien est immuable, et l'immuable est quelque chose de divin. On a donc raison d'appeler la morale la science de nos devoirs, de notre destinée, de la loi régulatrice de notre vie. D'autres l'appellent l'art de bien vivre, d'autres, l'art de vivre heureux. Ces deux dénominations lui conviennent également; car l'art de vivre heureux est inséparable de l'art de bien vivre. La première condition du bonheur est de s'en rendre digne; et l'on ne s'en rend digne que par la pratique du bien.

DIVISION DE LA MORALE.

La morale comprend trois parties distinctes : — la théorie du bien, du juste, de l'honnête, de la loi d'après laquelle nous devons vivre; — la théorie de la vertu ou des actions conformes au bien; — la théorie des récompenses et des

(1) Mot emprunté du grec ἦθος, mœurs, habitudes, actions, manière d'agir et de vivre. La morale est, en effet, la science qui apprend à bien agir.

peines, du bonheur et du malheur, du plaisir et de la souffrance attachés à l'observation et à l'infraction de la loi du bien. Ces trois parties correspondent aux trois grandes facultés de notre âme, l'intelligence, la liberté et la sensibilité. — L'intelligence connaît le bien, le juste, l'honnête, le devoir, la loi. En tant qu'elle s'applique à cet ordre de connaissances, elle prend le nom de conscience morale.

La volonté libre produit d'elle-même, sans violence et sans contrainte, les actes conformes au bien ; c'est l'habitude de ces actes qui constitue la vertu. — La sensibilité ressent le contre-coup des actes conformes ou contraires à la loi du bien. Elle est heureuse ou malheureuse, elle éprouve peine ou plaisir, elle reçoit récompense ou punition, suivant que la volonté fait le bien ou le mal.

De ces trois parties, la première prend quelquefois le nom de théorie du droit ou du juste, et les deux autres, le nom de théorie du fait. — Le fait et le droit sont les deux éléments essentiels, indispensables de toute morale. Sans le fait, la loi du juste ne reçoit pas d'application : sans le droit, il n'existe aucune règle à laquelle on puisse confronter les actes de la volonté pour savoir s'ils sont bons ou mauvais.

Le droit n'est pas le fait ; il s'en distingue comme la mesure de la chose mesurée. — Le fait est multiple, aussi multiple que les actes de la volonté ; le droit est un, il n'y a pas deux justices pour l'humanité, il n'y en a qu'une. — Le fait est particulier, local, individuel ; le droit est universel. — Le fait est mobile, changeant, variable ; les principes du droit sont invariables. — La morale est une science mixte ; par sa théorie des principes invariables du droit, elle appartient à la catégorie des sciences transcendantes qui ne s'occupent que des vérités nécessaires, et par sa théorie des actes conformes ou contraires au bien, et des consé-

quences qui les accompagnent, elle est de la famille des sciences historiques, des sciences expérimentales qui n'ont pour objet que des vérités contingentes.

PREMIÈRE SECTION.

THÉORIE DU BIEN.

Le bien d'un être en général c'est ce qui le conserve, l'améliore, le perfectionne; ce qui le maintient dans son état normal ou l'y ramène s'il en est sorti. — Le mal c'est ce qui le détruit, le détériore, le dégrade, le blesse plus ou moins profondément dans sa constitution normale. Il y a pour tous les êtres créés un état de force et de faiblesse, de santé et de maladie, de grandeur et de décadence, d'accroissement et d'amoindrissement, de perfectionnement et d'altération, de progrès et de dégradation. De ces deux états, le premier c'est leur bien; le second, c'est leur mal. Tous les actes de la vie qui concourent à amener le premier de ces deux états sont bons. Ceux qui produisent un effet contraire sont mauvais.

Il est des êtres à qui il a été donné de se faire d'eux-mêmes meilleurs ou pires, de se grandir ou de s'amoindrir, de se perfectionner ou de se dégrader, de se redresser ou de se déformer; en un mot, d'être les auteurs de leur propre bien et de leur propre mal. Le bien et le mal, ainsi engendrés par une volonté libre, c'est le bien et le mal moral dont le caractère distinctif est d'avoir pour artisan l'être même en qui ils se réalisent. Le véritable emblème de la vie morale de l'homme n'est pas l'arbre qui porte de bons et de mauvais fruits; mais l'arbre qui de lui-même se rend fécond

ou stérile ; qui de lui-même produit des fruits savoureux ou des fruits empoisonnés.

Le bien est quelque chose de positif ; c'est la vie de l'être exempt de toute altération ; de l'être en possession de son intégrité primitive ; c'est encore un nouveau degré de vie apportant à un être non achevé la perfection que comporte sa nature. — Le mal est le contraire du bien ; au lieu de conserver, il détruit ; au lieu de perfectionner, il dégrade. Il s'attaque au plus bel œuvre de l'artiste divin, à cette âme, à cet esprit qui vit en nous, qui est nous-même, et dont il déprave l'intelligence par le sophisme ; la raison, par l'incrédulité et par l'impiété ; le cœur, par l'égoïsme ; la moralité, par la licence ; dont il blesse toutes les forces vitales. Le mal moral accompli en connaissance de cause et aggravé par la persistance serait un mal sans remède si Dieu, dans sa bonté, n'avait ménagé à l'homme qui tombe une planche de salut après son naufrage ; s'il ne lui avait permis de renaître à la vie par l'action réparatrice de l'expiation et du repentir.

Le bien et le mal étant par leur nature intrinsèque deux termes diamétralement opposés, deux antithèses aussi fortes que celles de la vie et de la mort, de la vérité et du mensonge, de l'égoïsme et de la bienveillance, de la cupidité et du désintéressement, de l'amour et de la haine, du pardon et de la vengeance, de l'orgueil et de l'humilité, de la folie et de la sagesse, de la raison et de la déraison, qui en sont autant de formes diverses, il suit que leur différence, au lieu d'être arbitraire, artificielle ou de convention, comme le prétendent les faux moralistes, est au contraire la plus radicale et la plus profonde de toutes les différences, puisqu'elle est égale à la plus grande de toutes, à celle qui se rencontre entre les idées contradictoires. — La différence

entre le bien et le mal étant établie, la morale est fondée. Son objet ne peut plus être mis en doute : le bien dont elle s'occupe est la plus positive des réalités.

Différentes espèces de Bien.

Le bien de l'âme n'est pas le bien du corps; le bien du corps n'est pas le bien de l'âme. Ce qui fait la force, la santé du corps, c'est la sobriété, la frugalité; c'est la tempérance dans le boire et le manger. Ce qui fait la force et la santé de l'âme, c'est la sagesse, la science, la raison, la vérité; c'est la perfection de l'esprit et du cœur. Le bien de l'âme et le bien du corps ont cela de commun qu'ils contribuent tous les deux à conserver, à améliorer l'être auquel ils se rapportent.

Il est un bien variable et un bien invariable. — La bonté des lois faites par les hommes est mobile et changeante : elle doit l'être; car la bonté de ces lois dépend de leur convenance avec les mœurs, les habitudes, les idées, les aptitudes; quelquefois même avec la position géographique des peuples qu'elles sont destinées à gouverner; elle dépend surtout de leur convenance avec le degré de culture morale, intellectuelle, esthétique ou scientifique, auquel un peuple est parvenu. Un peuple moral, éclairé, civilisé, ne peut pas être régi par les mêmes lois qu'un peuple ignorant et barbare. Plus un peuple est capable de se gouverner lui-même par suite de sa civilisation avancée, plus il a besoin de lois douces et libérales; et plus il est rude et sauvage, plus il lui faut des lois sévères, des lois restrictives, qui, comme autant de fortes lisières, dirigent et règlent tous ses mouvements. Les lois de la France actuelle n'auraient pas convenu à la France de Clovis, et la législation en vigueur

sous les rois de la première race conviendrait encore moins à la France actuelle. Le bien inhérent aux lois faites par les hommes est donc un bien mobile et changeant, aussi mobile et changeant que les divers degrés de civilisation auxquels ces lois correspondent.

Mais s'il y a dans l'homme quelque chose qui change, savoir les divers degrés de culture de ses facultés morales, intellectuelles et scientifiques, il y a aussi quelque chose qui ne change pas : c'est son essence intime. Au fond, c'est toujours le même être; quel que soit le degré de culture de ses facultés, il n'en a jamais une de plus, jamais une de moins : c'est toujours une âme obéie par un corps; une intelligence servie par des organes; un être actif et libre, sociable et perfectible : c'est toujours le même fond substantiel. Donc les actions bonnes aujourd'hui à le conserver, à l'améliorer, à le perfectionner, le seront également demain, après-demain; elles le seront toujours : puisque l'être dont elles entretiennent la vie subsiste toujours le même; et, par la même raison, les actions bonnes à le conserver dans un lieu le seront également dans tous les lieux. Il y a donc pour l'homme un bien aussi invariable que la partie permanente de son être à laquelle ce bien correspond. Quel est ce bien?

Le bien d'un être intelligent, c'est de connaître la vérité, de l'aimer, de la pratiquer, de lui rendre hommage par ses pensées, ses paroles et ses actions. Le bien d'un être sociable est d'être respecté dans sa personne, dans son travail, dans la jouissance paisible des fruits de son travail. — Le bien d'un être actif, c'est l'action, l'œuvre et l'œuvre féconde. — Le bien d'une âme libre est de commander au corps, aux sens, à la chair, aux passions.

Donc, toujours et partout où il y a des hommes, la jus-

tice ou le respect de tous les droits, la véracité, la bonne foi, la fidélité à sa parole, la probité, la reconnaissance, la piété filiale, l'empire sur ses passions et l'amour du travail sont et seront un bien aussi constant, aussi permanent, aussi invariable que l'être dont ces actions ont la propriété de conserver et d'améliorer la nature. Il y a pour l'homme un bien invariable, non-seulement en fait, mais encore en ce sens qu'il n'est pas en notre pouvoir de concevoir ce bien autre qu'il n'est. — Faites toutes les hypothèses que vous voudrez, choisissez telle situation qu'il vous plaira, vous ne parviendrez jamais à comprendre qu'il ne soit pas bien de protéger, de défendre l'être innocent; qu'il ne soit pas juste d'infliger une peine proportionnée à la faute commise; qu'il ne soit pas bien de rendre hommage à la vérité, de garder la foi jurée, de pardonner une offense, de reconnaître un bienfait. Toutes ces actions portent avec elles un caractère inaliénable de bonté : aucune puissance ne peut faire qu'elles cessent d'être bonnes, pas plus qu'elle ne peut faire qu'un effet existe sans cause ou un attribut sans substance. C'est là un bien inaltérable, indestructible, universel, absolument de la même nature que les vérités nécessaires, immuables, absolues.

Sans doute un acte de véracité ou de reconnaissance est un fait qui aurait pu ne pas être; mais ce fait étant donné, il implique contradiction qu'il ne soit pas bon; de même qu'étant donné des effets réels, bien qu'ils eussent pu ne pas se produire, il implique qu'ils n'aient pas une cause.

Créez par la pensée autant de mondes qu'il vous plaira, donnez-leur pour habitants des êtres régis par d'autres lois physiques que celles qui nous gouvernent; si ces êtres sont intelligents et libres, sociables et perfectibles comme nous, ce qui est bien pour nous le sera également pour eux; ils

n'auront pas et ne pourront pas avoir d'autre culte que celui de la vérité et de la sainteté, de l'équité (1) et de la justice : créés à l'image de Dieu, ils devront, suivant la mesure de leurs forces, en réfléchir les attributs divins. Leur nature se refusera à recevoir une loi différente, et l'inaltérable essence de la divinité ne lui permettra pas de leur en assigner une autre. — Au-dessus du bien variable il existe donc un bien invariable qui en est la mesure et la règle; entre ces deux biens il y a le même rapport qu'entre un principe et ses applications, un texte et ses commentaires : les applications et les commentaires varient, le principe et le texte échappent à ces variations.

Ainsi se trouve réfuté le système qui n'admet d'autre bien qu'un bien variable; système qui est le renversement de toute morale; car un bien autre pour vous, autre pour moi, autre aujourd'hui, autre demain, autre en deçà, autre en delà des Alpes, n'est qu'un fantôme de bien. — Mais tous les faux systèmes de morale, tels que les systèmes (2) du pacte, de l'intérêt, de l'utilité, de la sympathie, etc., divers à leur point de départ, aboutissent tous à cette conclusion : Qu'il n'y a d'autre bien qu'un bien variable; donc avoir prouvé qu'il y a un bien invariable c'est les avoir réfutés d'avance.

Du Légitime et du Légal.

A l'aide des idées qui précèdent, il est facile de comprendre ce qu'on entend par le légitime et le légal. — Une action qui est bonne de sa nature, comme un acte de véra-

(1) La justice rend à chacun ce qui lui est dû. L'équité rend également à qui est dû également. Ces deux mots s'emploient souvent l'un pour l'autre.

(2) Voyez plus bas l'exposition de ces divers systèmes.

cité, de bonne foi, de piété filiale, est légitime. Si de plus elle est prescrite par les lois des hommes, elle est à la fois légitime et légale.

Elle peut être légitime sans être légale. L'action de Socrate enseignant dans Athènes l'existence du vrai Dieu était légitime, car la vérité a toujours le droit de se montrer aux hommes. Elle n'était pas légale. Les lois d'Athènes prohibaient tout autre enseignement que celui qui avait pour objet le culte des faux dieux.

De même qu'une action peut être légitime sans être légale, elle peut quelquefois être légale sans être légitime. L'exposition des enfants nés mal conformés était légale à Sparte, elle était prescrite par les lois de Lycurgue; elle n'était pas légitime, elle était inhumaine et criminelle.

Il suit de ces observations deux choses importantes : la première, qu'il faut bien se garder de prendre la légalité pour l'unique mesure du bien et du mal, puisque cette mesure est mesurée par une autre qui lui est supérieure, le juste ou le bien en soi. La seconde, que tout ce qui est écrit dans les codes faits de main d'homme n'est pas pour cela exclusivement légal. La plupart des actions qui y sont érigées en règles sont bonnes de leur nature, indépendamment de leur consécration législative. Cette consécration, en venant les couvrir de son égide, les rend plus respectées mais non pas plus respectables. Elles tirent leur droit au respect des hommes de la bonté inhérente à leur nature. La loi ne fait qu'ajouter son propre précepte au précepte antérieur et supérieur de la conscience. — Ainsi se trouve constatée (1) l'erreur de ceux qui n'admettent d'autre bien que le bien légal.

(1) La formule du système qui n'admet d'autre bien que le bien légal est celle-ci : « Les législateurs, en ordonnant, font juste ce qu'ils or-

Du Bien spéculatif ou théorétique, et du Bien pratique.

Le premier qui fut juste n'inventa pas la justice. S'il l'avait inventée il l'aurait détruite; car du même droit qu'il l'aurait établie, ses descendants auraient pu en établir une toute différente; chaque peuple aurait pu en faire autant; et il y aurait eu autant de justices que d'individus et de peuples.

Le premier qui fut juste ne fit donc qu'appliquer la justice. Du sein de Dieu où elle résidait, il la fit passer dans son âme, dans son cœur, dans ses actions. Il l'incarna dans sa personne; il s'en fit le représentant plus ou moins fidèle. — Une action juste n'est donc pas la justice. Elle en est simplement la parole, l'expression, la traduction : elle est la copie plus ou moins ressemblante d'un modèle préexistant.

De même le premier qui fut véridique ne créa pas la vérité. Il lui rendit hommage par sa pensée, par sa parole ou ses actions; il s'en fit l'interprète. La vérité était avant lui règle et mesure inaltérable de sa pensée et de ses actions sujettes à changer et à faillir. — Autre chose est donc le bien théorétique et autre chose le bien pratique : le premier se conçoit sans le second; le second présuppose le premier. — Il y a donc erreur à dire ainsi que le prétend une certaine école, l'école de Hutcheson, qu'il n'existe d'autre bien que celui qui est inhérent aux actes de la volonté. L'acte est contingent et le vrai bien est nécessaire; il ne peut pas ne pas être bien. — L'acte est variable et le bien

donnent; et en défendant, ils font injuste ce qu'ils défendent. D'après ce système, la loi est l'artisan du bien, tandis qu'en réalité elle n'en est que l'expression.

invariable. — L'acte est multiple ; et le vrai bien est un. — L'acte est plus ou moins conforme à son modèle, et le modèle est inaltérable. — L'acte est personnel, et le vrai bien est impersonnel ; il était bien avant nous, et il le sera après nous.

La bonté d'une action provient donc de sa conformité plus ou moins grande avec les règles immuables du bien. C'est en se modelant sur ces règles dont elle se fait l'expression vivante qu'elle devient bonne ou normale, de la même manière que le son devient musical en se pliant aux lois de l'harmonie, et que la matière devient corps régulier en se soumettant aux lois de la géométrie.

Du Bien sensible.

Il est dans la nature de toute action bonne de faire plaisir à celui qui en est l'auteur, à celui qui en est l'objet et à ceux qui en sont les témoins. Ce plaisir qu'elle procure, c'est le bien sensible. Effet produit par la bonté d'une action régulière qui le précède et l'engendre, le plaisir n'est donc pas le premier des biens ; il n'est qu'un bien subséquent, qu'un bien dérivé ; il n'est pas le bien principe duquel découlent tous les autres. — Le plaisir moral, de tous les plaisirs le plus pur et le plus grand, reconnaît lui-même un antécédent, savoir l'habitude des actions honnêtes dont il est la récompense. Mais la récompense présuppose le mérite, et le mérite présuppose le bien. Sous quelque aspect que l'on considère le plaisir, il se présente donc toujours comme un bien qui fait suite à un autre plus grand et meilleur, celui-là même qui l'engendre.

Ainsi se trouvent réfutés d'une part et le système connu sous le nom d'*eudémonisme,* qui fait consister le vrai bien dans

le plaisir honnête ou le bonheur; et de l'autre, le système sensualiste (1) qui appelle du nom de bien tout plaisir quel qu'il soit. Car, si le plaisir, même honnête, n'est pas le vrai bien, comment en conserver le nom au plaisir qui n'est pas légitime?

L'école sensualiste repousse la distinction des plaisirs honnêtes et de ceux qui ne le sont pas; mais c'est en vain. Cette distinction est un fait qu'aucun sophisme ne peut renverser. La vengeance a ses douceurs; l'avarice ses jouissances; l'envie ses joies secrètes; la vanité ses petites satisfactions; l'orgueil son contentement. Or, peut-on, sans aller contre l'évidence, mettre sur la même ligne les plaisirs que je viens de nommer et les jouissances pures qui accompagnent un acte de probité, un généreux pardon, un service rendu ou la préférence donnée à la pauvreté honnête sur la richesse mal acquise?

Du Bien utile.

Le plaisir n'est pas le seul effet qui se produise à la suite d'une bonne action. Bien d'autres conséquences l'accompagnent. Elle entraîne après elle des avantages de diverses natures : d'abord elle donne à son auteur un droit incontestable au bonheur; ensuite elle ajoute à sa valeur morale,

(1) C'est le système d'Épicure, d'Helvétius et de Fourrier. — Voici comment Fourrier composait la vie d'un habitant de son phalanstère : 1° Cinq repas par jour, sans compter l'antienne ou avant-repas; 2° vingt-sept sortes de pains plus délicats les uns que les autres; 3° usage journalier du sucre et des confitures; 4° bal, opéra, concert tous les jours; 5° choix du travail et de la société au gré des inclinations de chacun; 6° suppression de l'habitude d'aller à pied; tout le monde va en voiture suspendue, dans des rues couvertes, chauffées en hiver et rafraîchies en été, etc. (Voyez *Monde Harmonien*, pages 80, 287, 75, 359, 95, 68, 112.)

à son mérite personnel; en troisième lieu elle lui gagne l'estime, l'amour, la bienveillance des autres hommes; en quatrième lieu, l'habitude des bonnes actions, jointe à l'ordre, au travail, à la prudence et à l'économie, procure, sinon toujours, du moins habituellement, une portion plus ou moins grande de ce bien matériel qu'on appelle la fortune. De ces divers avantages, les deux premiers ne font jamais défaut. Il n'en est pas de même des deux autres : on a beau les mériter, ils se font souvent attendre et quelquefois n'arrivent jamais. Supposons, ce qui n'est pas, que ces derniers avantages soient aussi assurés que les premiers à l'habitude de bien faire. Au mérite d'être régulière, une bonne action réunira celui d'être éminemment utile, et nous aurons cette conséquence que le bien est à la fois bon et utile : s'ensuivra-t-il que ces deux choses, le bien et l'utile, se confondent? Il s'ensuivra seulement, que le bien peut être à la fois bon et utile; car il y aura toujours entre eux la différence qui sépare la cause de l'effet, puisque c'est le bien qui donne droit au bonheur, qui gagne l'estime et la bienveillance des hommes, et qui ajoute à la valeur morale de celui qui le pratique. A moins de confondre ce qui précède et ce qui suit, on ne peut donc placer sur la même ligne le bien et les avantages dont il est la source. Faites abstraction de ces avantages, vous n'aurez pas détruit le principe qui les amène; vous aurez toujours le bien avec ce seul changement, qu'il sera privé de ses conséquences naturelles, qu'il sera frustré des récompenses auxquelles il a droit. Personnifiez dans un homme toutes les bonnes habitudes, la véracité, la justice, la probité, l'inviolable attachement à sa parole, le désintéressement, le courage, le dévouement au bonheur d'autrui; et supposez, ce qui n'est pas sans exemple, qu'un être aussi bon, au lieu de recueillir

pour prix du bien qu'il personnifie en lui, l'amour, l'estime, la bienveillance des hommes et les avantages qui s'ensuivent, ne reçoive en retour que persécution, souffrance, misère, spoliation; supposons, comme dit Platon, (1) que sa vertu soit méconnue, qu'il soit traité en coupable, flagellé, attaché à une croix et mis à mort; le bien moral qui est en lui sera-t-il amoindri; ne sera-t-il pas au contraire rehaussé? La vertu malheureuse et persévérante dans le bien ne brille-t-elle pas d'un plus grand éclat qu'entourée de tous les prestiges de la gloire et de la fortune? Donc, le bien, séparé de l'utile, ne cesse pas d'être bien. Donc, de ce qu'ils vont quelquefois ensemble, ce n'est pas un motif de dire que le bien *n'est que l'utile* (2) sous un autre nom. — Ainsi se trouve réfuté le système *utilitaire* qui prétend que le bien, le juste et l'honnête séparés de l'utile, ne sont que des mots vides de sens.

(1) Platon, dans son deuxième livre de la *République*, peint ainsi le vrai juste :

« Il a tout perdu excepté la justice. Sans jamais être coupable, il passe » pour le plus scélérat des hommes. Toujours vertueux et paraissant » toujours criminel, il est fouetté, mis à la torture, chargé de fers; on » lui brûle les yeux, et après tant de souffrances, il est mis en croix. » — Puis, en regard du juste opprimé, Platon place le méchant heureux et triomphant : « Donnez-lui toute la perfection de l'injustice : qu'il » commette les plus grands crimes et qu'il se fasse la plus grande répu- » tation de vertu; s'il fait un faux pas, qu'il sache se relever; si ses cri- » mes découverts l'accusent, qu'il soit assez éloquent pour persuader » son innocence; qu'enfin il sache emporter de force ce qu'il ne peut » obtenir autrement, soit par son courage personnel et sa puissance, » soit par le concours de ses amis et de ses richesses. » — Platon fait voir ainsi que l'injustice même heureuse ne cesse pas d'être injustice, et que le juste même opprimé ne cesse pas pour cela d'être juste.

(2) M. Kératry, *Inductions morales et physiologiques*, p. 333. — Bentham, chez les Anglais, a été le grand promoteur de ce système.

Entre le bien et l'utile, les différences sont nombreuses.— L'action bonne est honnête ; elle honore celui qui en est l'auteur ; elle le fait grand d'une grandeur morale ; à son plus haut degré de bonté, elle devient ce qu'on appelle un acte d'héroïsme.

L'action utile apporte bonheur et profit ; elle fait dire de son auteur qu'il conduit bien ses affaires, qu'il entend bien ses intérêts, qu'il est heureux et habile. Elle n'autorise pas à lui attribuer d'autre mérite.

Toute action bonne est utile, d'abord à la société dont elle protége les véritables intérêts, ensuite à celui qui la fait, en ce sens du moins qu'elle le rend bon d'une bonté morale et digne de l'estime et de l'amour des hommes. — Mais la réciproque n'est pas vraie. Toute action utile n'est pas juste ; car s'il y a des profits licites, il y en a d'illicites. Or, même illicite, le profit conserve son caractère ; il implique l'idée d'utilité tout en excluant celle de justice.

Le bien est obligatoire. L'utile ne l'est pas. Je suis tenu de mériter l'estime des hommes ; je ne suis pas tenu de l'obtenir ; cette estime peut me faire défaut sans qu'il y ait de ma faute. On peut faire le sacrifice de ses intérêts ; il y a quelquefois vertu à le faire : il n'est jamais permis de sacrifier les droits de la justice ; il y a imprudence ou insouciance à négliger ses intérêts ; il y a prévarication à enfreindre les lois du juste.

Rien n'est plus mobile et changeant que l'utilité. L'intérêt d'un peuple n'est pas toujours celui d'un autre. L'intérêt change avec les temps, les lieux, les hommes et les circonstances. — La justice est la même pour tous les temps, pour tous les lieux et pour tous les hommes. En un sens, il y a plusieurs espèces de justice : il y a la justice *distributive* qui partage un bénéfice entre tous ceux qui ont concouru

à le procurer, d'après leur part de coopération ; la justice *rétributive* qui récompense suivant l'étendue du mérite ; la justice *pénale* qui proportionne le châtiment à la faute ; la justice *commutative* qui échange une valeur contre une valeur équivalente ; la justice *négative* qui s'abstient de nuire ; la justice *positive* qui protége l'innocent injustement opprimé. Mais ces diverses espèces de justices ne sont que les applications variées d'un seul et même principe : *Rendre à chacun ce qui lui est dû*, à Dieu ce qui lui appartient, aux hommes ce qui leur revient, à nous-mêmes ce que réclame notre nature.

L'utilité, telle que nous l'entendons, répondent certains utilitaires, c'est l'intérêt général ou l'intérêt du plus grand nombre. Or, y a-t-il une règle de conduite meilleure et plus sûre que celle de l'intérêt public ? — Même ainsi expliqué, le principe n'est pas acceptable. Il contient une équivoque qui peut conduire aux plus désastreuses conséquences. En effet, prenez une société composée, comme elles le sont toutes, de bons et de mauvais ; et supposez, ce qui n'est pas sans exemple, qu'un jour les mauvais soient les plus nombreux. Maîtres du pouvoir, ils feront des lois ; que seront ces lois ? L'expression de leurs intérêts, c'est-à-dire des intérêts de leur cupidité, de leur convoitise, de leurs mauvaises passions. Ils feront des lois de ruine, de spoliation. Et cependant ils pourront dire : Nos lois sont l'expression de l'intérêt général, de l'intérêt du plus grand nombre, puisque par hypothèse ils sont les plus nombreux. Seront-elles pour cela ce qu'elles doivent être, des lois équitables et justes ? Il ne faut donc pas dire : Le bien est l'expression de l'intérêt général ; il faut dire : Il est l'expression de tous les intérêts *légitimes* et de ceux-là seulement ; car il y en a d'illégitimes qu'aucune société ne doit protéger. L'intérêt général, abs-

traction faite de ce qui est légitime et de ce qui ne l'est pas, érigée en règle souveraine de justice, c'est le système *socialiste;* c'est la substitution de la loi du nombre à la loi du juste.

« Que des assassins, nous dit un défenseur du système » utilitaire, pleins de confiance dans votre parole, viennent » vous demander si vous recelez un honnête proscrit. » Certes vous répondrez négativement. Votre seule crainte » sera de ne pas donner à votre voix un ton solidement » persuasif. Plus véridique, vous livreriez votre conscience » à d'éternels remords. » Les remords sont pour celui qui ment à sa conscience; qui préfère le langage de la peur à celui du courage. Avec plus de respect pour la vérité, on répondrait comme le fit cet évêque (1) dont parle saint Augustin dans son *Traité du Mensonge.* Des envoyés de l'empereur étaient venus lui demander d'indiquer l'asile où se cachait un honnête proscrit. « Je sais, leur répondit-il, ce que vous demandez, mais je ne vous le dirai point. » Les mauvais traitements (*multa tormenta passus*) qu'on lui infligea, pour le punir de son refus de révéler l'asile du proscrit, n'ayant pu fléchir sa volonté, il fut conduit à Rome : le simple récit qu'il fit de son action, en présence de l'empereur, lui valut sa liberté et la grâce du proscrit.

Et lorsque le même écrivain ajoute, quelques lignes plus bas, avec un accent d'ironie : « Qu'on me dise où serait dans ce cas (dans le cas précité), la beauté de la vérité incréée, de la vérité abstraite; » la conscience répond : Elle serait à parler comme le fit le vieillard dont voici l'histoire. — « En 1793, Legrand d'Alleray, ancien membre du parlement de Bretagne, vieillard intègre, entouré d'es-

(1) Il s'appelait Firmus, et était évêque de Tagaste en Afrique.

time, chargé de jours, fut conduit, avec sa femme, au tribunal révolutionnaire, accusés l'un et l'autre d'avoir entretenu une correspondance avec leur fils émigré, et de lui avoir fait passer des secours dans l'exil. Fouquier-Thinville, le grand accusateur public, est attendri. Il fait à l'accusé un signe d'intelligence pour lui dicter de l'œil et du geste la réponse qui doit le sauver. Voici, lui dit-il à haute voix, la lettre qui t'accuse; mais je connais ton écriture, cette lettre n'est pas de toi. — Faites-la-moi passer, dit le vieillard. — Puis, après l'avoir examinée, tu te trompes, répondit-il, cette lettre est bien de mon écriture. Fouquier, confondu de cette sincérité qui déroute son intelligence, ne se rebute pas; il offre à l'accusé un autre prétexte d'acquittement : Il y a une loi, dit-il, qui défend de correspondre avec les émigrés. Mais cette loi, tu ne la connaissais pas. — Si, je la connaissais. Mais j'en connaissais une autre antérieure et supérieure, gravée dans le cœur de tous les pères et de toutes les mères; c'est celle qui leur commande de sacrifier leur vie pour secourir leurs enfants. (1) —

(1) Ce noble vieillard parlait comme Antigone, dans la tragédie de Sophocle, lorsque interrogée par Créon sur la loi qu'elle a transgressée, en donnant la sépulture à son frère Polynice, elle répond au tyran en ces termes : « Je la connaissais la loi, mais ce n'est point Jupiter, ce » n'est point la Justice compagne des dieux infernaux qui l'a proclamée; » au contraire, ce sont les dieux qui ont établi dans le cœur des » hommes les lois auxquelles j'ai obéi. Je n'ai pas cru que tes décrets » eussent assez d'autorité pour m'obliger de violer, moi faible mortelle, » les lois non écrites et impérissables des dieux; car celles-ci ne sont ni » d'aujourd'hui, ni d'hier; elles sont éternellement, et personne ne » saurait dire quand elles ont été promulguées. » (Sophocle; *Antigone*, v. 448-456.)

Cette citation, que je dois à l'obligeance de mon collègue et ami M. Dabas, prouve la vérité de cette parole de M. Joseph de Maistre : « Il y a dans toutes les âmes une *semence* de christianisme. »

L'accusateur public voulant, à tout prix, sauver le vieillard, lui offrit encore cinq ou six excuses du même genre. Celui-ci, à la fin s'apercevant de son intention : « Je te remercie, lui dit-il, des efforts que tu fais pour me sauver. Mais il faudrait racheter notre vie par un mensonge; ma femme et moi nous aimons mieux mourir. Nous avons vieilli ensemble sans avoir jamais menti ; nous ne mentirons pas pour sauver un reste de vie. » Les jurés pleuraient ; mais ils envoyèrent à la mort le vertueux vieillard. (*Histoire des Girondins,* par M. A. de Lamartine, t. VII, p. 287.) (1)

L'erreur de l'école utilitaire n'est pas de dire : Le juste est utile; mais de dire : Le juste, c'est l'utile. Elle confond le principe avec la conséquence : l'utilité est un résultat; la justice est un principe. Qui a jamais songé à dire que la vérité, parce qu'elle éclaire les hommes, parce qu'elle détruit une foule d'erreurs nuisibles à l'humanité, en un mot, parce qu'elle est utile, se confond avec les heureux effets qu'elle produit ? La vérité est d'abord vérité. De plus, elle est utile. — Il en est de même de la justice qui n'est au fond que la vérité morale. Un grand acte de justice s'accomplit au milieu d'un grand peuple; il calme les passions;

(1) En 1809, c'était en Espagne, un détachement de soldats français fut envoyé à la recherche d'un nommé Ambrosio, Espagnol suspect et dangereux. Sa maison fut envahie ; sa femme, interrogée, protesta que son mari était absent depuis longtemps ; son fils, enfant de dix à douze ans, refusa de répondre. Les instances et les menaces ayant été inutiles, une montre en or qu'on fit briller à ses yeux, avec promesse de la lui donner, s'il disait où était son père, ne produisit pas plus d'effet. Il persiste dans son silence. Ambrosio était caché dans la maison ; à la fin il fut découvert et amené avec son fils au général français, qui lui pardonna en faveur de la noble conduite de son enfant, qui avait su trouver dans un courageux silence le moyen de ne trahir ni son père ni la vérité. (*Livre de Lecture,* par Poumeau de Lafforest.)

il rassure les esprits; il ramène la sécurité; il ranime le commerce; il est fécond en heureuses conséquences; il est souverainement utile. Mais avant d'être utile, il est un acte de justice : il est le principe des effets qui le font aimer et bénir. — Le juste est utile sans se confondre avec l'utile, et de plus c'est par lui et lui seul que l'on peut découvrir ce qui est vraiment utile ; les calculs de la prudence humaine, alors même qu'ils sont affranchis de l'influence des passions, sont sujets à trop d'erreurs pour nous faire discerner avec certitude la vraie de la fausse utilité. (1) Il faut chercher l'utile par le juste et non le juste par l'utile ; et à celui qui demanderait à quel signe certain on reconnaîtra la vraie justice, il faut répondre : Ce signe est l'*évidence* inhérente aux principes du juste. Ces principes, personne ne les conteste, tout le monde les connaît. Où est celui qui ignore qu'il est bien de rendre à chacun ce qui lui est dû, d'être reconnaissant, de tenir ses promesses, de respecter le bien d'autrui, de penser et d'agir suivant la vérité ?

Un moraliste moderne, (2) méconnaissant la vérité que je viens d'énoncer, savoir : que la véracité, la franchise, la sincérité, la bonne foi, la reconnaissance, la probité, d'une part, et de l'autre le mensonge, l'astuce, la mauvaise foi, le parjure, l'ingratitude, le vol, le meurtre, portent écrit sur leur face, les uns, nous sommes le bien, et les autres, nous sommes le mal, a posé ce faux principe : « Ni les actions bonnes ni les actions mauvaises ne portent sur leur

(1) La grande erreur du système de l'utilitaire Bentham est de donner pour règle suprême des bonnes actions, le calcul des pertes et des profits qui les accompagnent, et de n'appeler bonnes que celles qui apportent plus de profits que de pertes. C'est bien là la morale de l'intérêt; ce n'est pas celle de la conscience.

(2) M. Jouffroy, *Mélanges*, p. 365.

» front le signe qui les distingue. » Et puis il ajoute : « Il » y a cependant une raison qui les fait paraître telles à no» tre intelligence. » Quelle est cette raison? « Ce n'est, » dit-il, ni l'utilité, ni le plaisir, ni la sympathie, ni le sens » moral, etc. » Il passe ainsi en revue tous les systèmes, et termine par cette conclusion : « Le vrai *criterium* du bien, » c'est l'idée de *fin* ou de destination. » Idée qu'il avoue arriver tardivement dans l'intelligence. (Pages 394, (1) 397, 398.) Comme si l'enfant avait besoin de l'idée tardive et scientifique de *fin* pour savoir, quand il ment, qu'il fait mal! — L'évidence (2) des *premiers principes* de la morale frappe tous les hommes. Ils ne disputent jamais sur la question de savoir si mentir est mal, si tromper est injuste, si l'ingratitude est un vice, etc. Leurs dissentiments ne portent que sur des questions de fait, sur les circonstances qui les excusent ou les atténuent, ou bien sur les conséquences renfermées dans un principe. Ce sont des questions de logique ou d'application qui les divisent. Jamais ils ne disputent sur les premières notions de droit, sur les premiers principes du juste; c'est ici l'arche sainte à laquelle personne ne touche. Les principes portent avec eux une évidence accablante.

De la Loi.

L'idée de bien conduit à l'idée de loi. Ce qui est bien, ce qui est juste, ce qui est honnête, il faut le faire sous peine

(1) « Le phénomène de la raison concevant l'idée de *destination*, con» cevant que toute chose en a une, que l'homme a la sienne; ce phé» nomène-là tarde *très-longtemps* à se produire dans l'homme. »

(2) Nous ne posons comme évidents que les premiers principes. La morale, comme les autres sciences, a ses deux ordres de vérités : les unes intuitives et les autres induites ou déduites.

de prévarication. Nul n'a le droit de dégrader son âme par l'ignorance, l'erreur, le sophisme, le mensonge, l'astuce, la tromperie, la mauvaise foi, l'ingratitude, l'improbité, l'égoïsme, la perversité du cœur et de l'esprit. La perfection morale porte avec elle le caractère d'un type, d'un modèle auquel nous devons conformer notre vie. Le vrai bien est immuable; or, l'immuable est quelque chose de divin; le bien immuable, c'est l'infini qui nous apparaît sous la forme de la sagesse, de la justice, de la sainteté; sous la forme des principes régulateurs de notre existence; nous lui devons donc amour, respect, obéissance. — Toute loi ordonne ou défend; mais que peut-elle ordonner si ce n'est le bien? Et que peut-elle défendre, si ce n'est le mal? La vraie raison du respect dû à la loi est donc dans le bien qui lui sert de fondement. Otez-lui cette base, ce point d'appui, elle devient un ordre arbitraire dépourvu de tout droit à notre déférence. — Le vrai bien est donc impératif, obligatoire par sa nature. De lui-même, il se convertit en précepte, en commandement, en devoir, en loi : de là l'origine des lois.

Les êtres intelligents et libres n'ont pas et ne peuvent pas avoir les mêmes lois que les êtres dénués d'intelligence et de liberté. A des êtres non intelligents, non libres, on ne peut assigner que des lois coercitives qui les entraînent irrésistiblement dans la route où ils doivent marcher et où ils ne sauraient marcher d'eux-mêmes. Par la raison contraire, à des êtres capables de comprendre la ligne qu'ils doivent suivre et capables de s'y diriger eux-mêmes, on ne peut assigner que des lois simplement obligatoires, des lois qui leur marquent leur route, qui leur font un devoir d'y marcher en leur laissant le mérite d'une obéissance libre et volontaire. — Les lois de l'homme, être intelligent et libre, ne

peuvent donc être que des lois obligatoires, des lois en quelque sorte respectueuses pour son libre arbitre; des lois qui lui imposent l'obligation d'obéir sans exercer sur lui ni contrainte ni coaction. Coercitives, elles suspendraient l'action de sa liberté; elles le réduiraient à la condition de la planète qui va comme sa loi la pousse, sans pouvoir s'écarter de sa voie, sans avoir le mérite de céder d'elle-même à l'impulsion qu'elle a reçue.

Trois caractères distinguent toute loi qui s'adresse à des êtres intelligents, libres et sensibles; la *promulgation,* la *sanction* et l'*obligation.*

On ne saurait être tenu d'obéir à une loi qui ne se fait point connaître. L'acte par lequel elle se porte à la connaissance de l'être qui doit l'observer, c'est sa promulgation.

Après avoir observé ou enfreint sa loi, un être qui ne sentirait en lui aucune différence de situation, qui, pour prix de son obéissance, ne se reconnaîtrait ni meilleur ni plus heureux, serait autorisé à révoquer en doute la bonté de cette loi. Le bonheur ou le malheur, le plaisir ou la souffrance, la récompense ou la punition doivent donc accompagner les actes conformes ou contraires à la loi : ces deux sortes de conséquences constituent ce qu'on appelle la sanction pénale ou rémunératrice.

Il est une autre sanction : celle qui achève, qui complète la loi; qui la rend sainte et sacrée; qui lui confère son droit au respect des hommes; on la désigne sous le nom de sanction consécrative. Elle se confond avec le principe créateur de l'obligation morale. Ce principe, nous l'avons dit, réside dans la nature du vrai bien, lequel, étant immuable et universel, est par cela même divin. (1) Or, en présence du

(1) Voyez plus haut, page 385. — Voyez *Théorie du bien invariable,* p. 369.

divin, comment ne pas fléchir le genou, comment ne pas reconnaître la première, la plus auguste et la plus inviolable de toutes les autorités?

La promulgation éclaire l'intelligence; l'obligation lie la volonté; la sanction pénale et rémunératrice punit ou récompense la sensibilité. Ces trois choses correspondent, comme on voit, aux trois grandes facultés de l'âme.

De la Loi morale ou naturelle.

Il n'est pas de loi mieux connue que celle qu'on appelle de ce nom; car elle n'est pas autre chose que l'ensemble de ces préceptes élémentaires : Honore la vérité, fuis le mensonge; honore tes parents, ne sois pas ingrat; commande à tes passions, ne sois pas l'esclave des sens; rends à chacun ce qui lui est dû, ne touche jamais au bien d'autrui. Où est l'homme, même ingrat, qui ne reconnaît pas l'obligation d'être reconnaissant; où est celui qui, offensant la vérité, ne s'avoue à lui-même que c'est un devoir d'être véridique? L'évidence qui accompagne chacun de ces préceptes est si grande qu'elle force même les plus récalcitrants à leur rendre hommage. En fait, tout le monde avoue l'existence de la loi naturelle, l'athée comme le théiste, le matérialiste comme le spiritualiste; et il n'est nullement besoin de prouver qu'elle n'est pas une fiction. Ce qu'il faut prouver, parce qu'on le conteste, c'est qu'elle n'a pas été faite par les hommes, c'est qu'elle n'a aucun des caractères des lois humaines; qu'elle a, au contraire, tous les caractères d'une loi surhumaine; qu'elle vient de Dieu; qu'elle est la première, la plus ancienne et la plus auguste de toutes les lois; et par

suite, qu'elle a un droit absolu à notre amour, à notre respect, à notre obéissance. C'est là ce qu'il faut prouver.

La preuve que la loi naturelle est surhumaine ou divine, est écrite dans toute sa contexture, et dans sa promulgation, et dans sa sanction, et dans l'invariabilité et l'universalité de chacun de ses préceptes.

Les lois humaines se manifestent aux yeux et aux oreilles de ceux pour qui elles sont faites; on les publie à son de trompe; on les grave sur la pierre et le marbre, on les imprime dans les livres, on fait en sorte de les rendre accessibles à tous. Mais il s'en faut que tous les connaissent et puissent les connaître : les uns en sont empêchés par leur ignorance, les autres par le défaut de loisir; beaucoup, après les avoir connues, en perdent le souvenir, tant elles sont nombreuses et compliquées. Malgré toutes les précautions que l'on prend pour en porter la connaissance à l'esprit de tous, leur promulgation demeure toujours défectueuse.

Il n'en est pas ainsi de la loi naturelle; elle se fait connaître à chacun de nous par la voix de la conscience : sa promulgation est intérieure. Elle n'attend pas qu'on la cherche; d'elle-même, elle se découvre à nos yeux, elle provoque nos regards : elle nous invite, nous sollicite à la connaître; au besoin, elle nous fait violence, elle nous contraint à la voir, elle nous ouvre les yeux si nous les fermons pour éviter sa lumière importune. Les lois humaines parlent à nos sens quelques instants; puis elles se taisent. La loi naturelle parle à notre conscience, toujours, incessamment, à toute heure, à tout instant, la nuit aussi bien que le jour, dans l'ombre comme en public. Elle parle à tous, à l'ignorant comme au savant, au pauvre comme au riche, et sa parole est toujours la même. A tous et toujours, elle

commande la reconnaissance, la véracité, la fidélité à ses serments; à tous et sans variation, elle défend le mensonge, le parjure, l'ingratitude. Nul, sans se mentir à lui-même, ne peut dire : — Sa voix n'est jamais arrivée jusqu'à moi. — Une promulgation aussi parfaite, aussi complète, aussi puissante est évidemment au-dessus des forces de l'homme. On ne peut donc l'attribuer qu'à celui qui nous a faits, qu'à Dieu lui-même.

Les lois de toute société établissent des peines contre ceux qui les enfreignent; elles assurent en même temps à ceux qui les observent protection dans l'exercice de leurs facultés, et sécurité dans la jouissance des fruits de leur travail. Ce double effet de punir et de protéger, c'est ce qu'on appelle *leur sanction.* La loi naturelle a aussi sa sanction. Elle punit par le remords; elle récompense par la paix du cœur, le contentement moral, la satisfaction intérieure, l'estime de soi-même, l'approbation de la conscience. Une différence profonde sépare ces deux sanctions. — Les hommes sont les maîtres d'accorder ou de retirer leur protection; ils ne le sont pas de nous gratifier, ou de nous priver de la paix du cœur. Les joies d'une conscience pure sont indépendantes de tout pouvoir humain, si grand qu'il soit. De même, les hommes peuvent nous frapper ou nous faire grâce de leurs châtiments. Ils ont plein pouvoir sur ce point. Il en est autrement du remords, il vient et s'en va par une autre volonté que la leur; ils ne peuvent eux-mêmes se mettre à l'abri de ses coups. Il franchit les murailles les plus épaisses; au besoin, il monte sur un trône pour y frapper un grand coupable. Il refuse de descendre dans l'âme du juste, quelles que soient les malédictions accumulées sur sa tête par l'injustice des hommes. Le remords et la paix du cœur n'obéissent pas aux législateurs humains; ils viennent

donc de plus haut que de l'homme; ils viennent de Dieu. Nouvelle preuve que la loi naturelle est d'institution divine.

Les lois humaines, pour prouver qu'elles sont obligatoires, pour justifier de leurs droits à l'obéissance de ceux qu'elles gouvernent, invoquent ou l'autorité du législateur, ou la légitimité de leur origine, ou l'intérêt public, ou leur conformité avec les principes de la justice et de l'équité naturelle; et quelquefois elles invoquent tous ces principes à la fois. Elles insistent surtout sur cette dernière raison, leur conformité avec les principes de la justice et de l'équité naturelle. Or, quels sont ces principes? — Les axiomes que voici : — Ne prends pas le bien d'autrui ; — rends à chacun ce qui lui appartient ; — garde la foi jurée ; — sois fidèle à ta promesse ; — souviens-toi du bienfait reçu ; — honore les auteurs de tes jours, — etc. — La vulgarité et la simplicité de ces principes, vulgarité et simplicité nécessaires pour les mettre à la portée de tous, cachent et dissimulent leur grandeur véritable. Examinés de près, ils se découvrent ce qu'ils sont, des principes qui appartiennent à la famille des vérités nécessaires, (1) immuables, absolues; car, où est celui, si grand qu'il soit, à qui nous reconnaissions le droit de transformer la reconnaissance en vice et l'ingratitude en vertu; le droit d'ennoblir l'improbité et d'avilir la probité; le droit de glorifier le mensonge et de flétrir la bonne foi? Ces principes d'équité et de justice naturelle sont des principes inaltérables, indestructibles, impérissables. Ils portent en eux les germes d'une vie immortelle. Nous voyons en eux ce que nous devons y voir, des décrets éternels de l'éternelle raison ; nous y voyons, comme dit Bossuet, quelque chose de Dieu,

(1) Voyez *Logique*, p. 35.

Dieu lui-même. Comment donc, puisqu'ils participent de la nature divine, n'auraient-ils pas le droit d'imposer à tous les hommes l'obligation sacrée de leur obéir ?

La loi naturelle porte dans la nature intrinsèque de ses préceptes une nouvelle preuve qu'elle est une loi divine. Elle est obligatoire par essence ; le bien qu'elle prescrit est un bien immuable, et par conséquent un bien divin ; et c'est de leur conformité avec les préceptes invariables de cette loi que les lois humaines empruntent leur autorité locale et temporaire ; car elles ne règnent ni dans tous les temps, ni dans tous les lieux. L'universel et le permanent ne sauraient être l'ouvrage de l'homme : assez fort pour imposer ses lois à une peuplade, à une tribu, à une nation, l'homme ne l'est pas assez pour les imposer à l'humanité tout entière ; encore moins pour lui donner des lois inaltérables ; car toutes ses œuvres portent le cachet de sa nature faillible ; toujours défectueuses par quelque endroit, elles trahissent un ouvrier qui ne sait ni tout voir, ni tout prévoir. Il peut donner des lois à Rome, à Sparte, à Athènes ; mais elles tomberont avec Rome, Sparte et Athènes. La loi naturelle seule est universelle, permanente et inaltérable, et de plus, parfaite ; car quels préceptes meilleurs peut-on mettre à la place de ceux-ci : Honore la bonne foi, la reconnaissance, la piété filiale ? A l'abri de tout changement, exempte de toute imperfection, la loi naturelle porte donc avec elle une nouvelle preuve qu'elle n'est pas l'ouvrage de l'homme, qu'elle ne vient et ne peut venir que de Dieu. (1)

(1) Il y a deux espèces de lois divines, celles que Dieu établit et qu'il pourrait changer, et celles qu'il ne peut changer parce qu'elles sont l'expression des décrets éternels de son éternelle raison, ou, ce qui revient au même, l'expression de ses immuables perfections.

S'il fallait une nouvelle preuve de l'origine divine de la loi naturelle, on la trouverait dans la facilité avec laquelle elle se déduit tout entière de la nature de l'homme et de la nature de Dieu.

Créés par Dieu, tous les hommes lui sont unis par les rapports d'effet à cause, de fils à père, de créature à créateur, d'êtres protégés à être protecteur, d'êtres dépendants à être souverain, d'êtres finis à être infini. Ils lui doivent donc un culte d'amour, de reconnaissance, d'adoration, de soumission, de confiance, de résignation ; ils lui doivent un culte intérieur et extérieur, analogue à leur double nature, puisqu'ils sont composés d'une âme et d'un corps.

Dans la société de famille, les enfants sont unis à leurs parents par des rapports analogues ; eux aussi, eu égard aux auteurs de leurs jours, sont des êtres créés, protégés, conservés ; ils leur doivent donc à leur tour un culte de respect, d'amour, de reconnaissance, de piété filiale.

Membres d'une même société dont Dieu est le chef, unis entre eux par les liens d'une communauté d'origine, à ce titre tous les hommes se doivent de s'abstenir de se nuire les uns aux autres, et dans leur personne morale, et dans leur personne intellectuelle, et dans leur personne matérielle. De plus, ils se doivent de s'entr'aider mutuellement et dans leurs besoins spirituels et dans leurs besoins corporels. De là les préceptes par lesquels la loi naturelle leur prescrit à tous de rendre à chacun ce qui lui est dû, de se respecter les uns les autres, de s'entr'aider mutuellement.

Créés intelligents, libres et sensibles, ils se doivent encore à eux-mêmes de faire de ces trois grandes facultés l'usage marqué par leur destination. L'intelligence leur a été donnée pour connaître, pour s'instruire, pour s'affranchir de l'ignorance, pour chercher et trouver la vérité, pour se

nourrir de sa lumière divine, pour lui rendre hommage en tout et partout, dans leurs pensées, leurs paroles et leurs actions : *Vitam impendere vero.*

L'activité leur a été donnée pour agir, pour produire des œuvres et des actions utiles et fécondes, pour procurer à l'âme et au corps le double aliment analogue à leur nature, sans lequel ils ne peuvent vivre de la vie qui leur est propre. — La sensibilité, ou l'aptitude au bonheur et au malheur, au plaisir et à la souffrance, leur a été donnée pour recueillir le prix, la récompense de leurs bonnes actions; pour goûter la joie, le bonheur, la paix, le contentement qui accompagnent les actes réguliers de leur vie intellectuelle, morale et physique.

Chargés par Dieu de cultiver les facultés qu'ils ont reçues, et ne pouvant le faire sans le concours des organes, c'est un devoir pour eux de veiller à la conservation de ces organes. Le corps est un temple où l'esprit fait sa demeure; il y a délit à le profaner; il y a crime à le détruire avant l'heure marquée par la volonté suprême.

Tous les préceptes de la loi naturelle se déduisent donc sans effort de la nature de l'homme et de la nature de Dieu. Mais l'homme n'a pas fait sa nature, il l'a reçue; Dieu, l'auteur de cette nature, est donc aussi le véritable auteur de sa loi.

L'idée seule de devoir suffirait à prouver que, parmi les lois qui régissent les sociétés humaines, il en est une qui ne vient pas des législateurs de la terre. — Nous ne pouvons aller contre un devoir sans prévariquer, sans faire le mal, sans encourir une déchéance morale, sans tomber dans la faute. Le devoir nous astreint à obéissance, et à une obéissance si rigoureuse que le refus de cet acte de respect et d'amour, s'il provient d'une volonté libre, d'une intention

arrêtée d'avance, frappe son auteur d'une réprobation inévitable, qui le range parmi les êtres coupables, le déclare indigne du bonheur et appelle un châtiment sur sa tête. Au devoir il faut obéir sous peine de crime ou de faute; mais celui qui est tenu d'obéir est moindre que celui qui commande; soumis à l'empire et à l'autorité sacrée du devoir, tout homme est donc moindre que le devoir; s'il est moindre, le devoir le surmonte; s'il surmonte l'homme, il surmonte l'humanité tout entière : il est donc surhumain, il est divin.

Créé par l'homme, le devoir serait moindre que lui; il serait son ouvrage, l'homme ne pourrait sans idolâtrie s'incliner devant cette idole élevée de sa main. Il n'y a pas de milieu, ou il faut dire qu'il n'y a pas de devoirs, et alors tout est permis, tout est licite; on tombe dans l'extravagance : ou si l'on reconnaît qu'il est des devoirs, il faut ajouter qu'ils viennent de plus haut que de l'homme, qu'ils viennent de Dieu : donc le vrai législateur de l'homme est Dieu lui-même.

En thèse générale, aucun être ne peut s'obliger lui-même; car, en vertu du même pouvoir qu'il s'imposerait des obligations, il pourrait au même instant s'en affranchir; il conserverait toujours son indépendance; il ne reconnaîtrait d'autre maître légitime que sa volonté.

Tous les jours pourtant, dit-on, l'homme s'oblige; par l'effet d'un contrat librement consenti, il s'impose des obligations saintes et sacrées. — Oui, tous les jours on s'oblige par contrat, mais à une condition, qu'antérieurement à tous les contrats c'est un devoir sacré d'être vrai, sincère, véridique, de ne jamais trahir ni blesser la vérité. Car si vous retranchez ce devoir primitif, quel reproche pourrez-vous adresser à celui qui refusera de remplir les clauses du

contrat, qui se fera un jeu de fouler aux pieds toutes ses promesses? S'il n'est pas vrai qu'avant tout contrat c'est un devoir de ne pas tromper, aurez-vous le droit de l'accuser de trahison, de parjure, de mauvaise foi? — Libre à vous de promettre par contrat de faire ou de donner telle ou telle chose; c'est là un acte de votre libre volonté qui vous appartient en totalité. Mais n'oubliez pas qu'au moment où vous accomplissez cet acte, votre volonté est saisie par cette loi qu'aucun homme n'a faite : Tu promets, donc tu dois tenir. Tu affirmes que tu feras, donc tu dois faire, sous peine de devenir coupable, sous peine d'offenser la vérité sainte, qui est Dieu même. — Les hommes ne s'obligent donc qu'en vertu d'une loi antérieure et supérieure qui communique à leurs contrats ce qu'ils n'auraient point par eux-mêmes, un caractère saint, sacré, inviolable.

Le contrat n'est donc pas l'origine première des lois qui obligent les hommes; ainsi se trouve réfuté le système du *pacte,* qui attribue à une convention primitive faite entre les hommes l'origine première de la loi naturelle.

O devoir! demandait un jour un grand moraliste, (1) quel est donc le tronc qui soutient ta tige sublime? Ce tronc n'est pas autre chose que la nature même des préceptes de la loi naturelle. Les vérités morales que ces préceptes traduisent sous forme impérative impliquent contradiction dans leur non existence. La reconnaissance ne peut pas ne pas être bonne; le mensonge ne peut pas ne pas être mal; nous sommes ici en présence de vérités qui ne comportent ni changement, ni restriction, ni dépendance, ni altération; elles appartiennent à la famille des principes éternels, nécessaires, invariables, absolus; décrets éternels de l'éternelle rai-

(1) Kant.

son, elles participent de son autorité sainte, elles tiennent de l'infini. Or, comment contester à l'infini le droit de demander au fini amour, respect, adoration, obéissance, culte et dévouement sans bornes et sans mesure? — Comment refuser un amour infini à un bien infini?

De la Conscience.

Nous portons tous en nous un tribunal intérieur devant lequel nous comparaissons tous les jours. Ce tribunal, c'est la conscience. — Témoin permanent et inévitable de tout ce que nous pensons et voulons, la conscience connaît jusqu'à nos plus intimes pensées. Nous pouvons en dérober le secret aux autres hommes, nous ne pouvons le dérober à l'œil vigilant de la conscience. Elle est plus qu'un témoin; elle est un moniteur bienveillant qui nous prodigue à tout instant ses avis et ses conseils. Au moment d'agir, elle nous montre la route où nous devons marcher; elle nous signale les voies tortueuses où l'on se perd, où l'on s'égare. Sommes-nous à la veille de faire le mal, elle nous retient d'une main amie sur le penchant de l'abîme. Avons-nous méconnu sa voix, elle nous gronde, nous blâme, nous accuse, nous condamne, nous punit par le remords. Avons-nous été dociles à ses ordres, elle nous approuve, nous soutient, nous encourage, nous récompense par la paix du cœur. Sommes-nous injustement accusés par les hommes, elle nous venge de leurs injustices par son témoignage approbateur; comme aussi, c'est en vain que le suffrage de la foule retentit à nos oreilles si nous en sommes indignes, elle devient le premier témoin qui dépose contre nous. Elle réunit donc tous les attributs d'un véritable juge; elle voit, elle prononce, elle absout, elle condamne, elle punit, elle

récompense, elle réalise le premier tribunal qui ait existé parmi les hommes et qui a servi de premier modèle à tous les autres. Le for intérieur est venu avant le for extérieur, et il maintient encore sa supériorité; car après avoir épuisé toutes les juridictions humaines, notre dernier refuge est un appel à la conscience.

La conscience juge; mais ses décisions ne sont pas arbitraires; elle a pour guide et régulateur de ses jugements les préceptes de la loi naturelle, dont elle est le meilleur et le premier interprète. C'est à son école que nous puisons la première science du bien et du juste. — « Si, pour connaître ses devoirs, il fallait décider entre Épicure et » Zénon, la morale serait aussi étrangère aux affaires de ce » monde que les hautes mathématiques; et l'honnête homme » aussi difficile à former que le grand géomètre. Heureusement il n'en est pas ainsi. Quand, par un beau clair de » lune, et lorsque tout dort dans le village, le paysan qui » n'a de sa vie philosophé, regarde avec un œil de convoitise les fruits superbes qui pendent aux arbres de son » opulent voisin, il a beau se rassurer par l'absence de tout » témoin, calculer le peu de tort que causerait son action, » et comparant la douce vie du riche aux fatigues du pauvre, et la détresse de l'un à l'aisance de l'autre, pressentir » tout ce qu'a dit Rousseau sur l'inégalité des conditions, » et l'excellence de la loi agraire; toute cette conspiration » de passions et de sophismes échoue en lui contre quelque » chose d'incorruptible, qui persiste à appeler l'action par » son nom, et à juger qu'il est mal de la faire. Qu'il résiste » ou qu'il cède à la tentation, peu importe : s'il cède, il » sait qu'il fait mal; s'il résiste, qu'il fait bien. Dans le premier cas, sa conscience prendra parti pour le tribunal » correctionnel; et dans le second, elle attendra du ciel la

» récompense que les hommes laissent à Dieu le soin de » payer à la vertu. » (Jouffroy.)

A quelle école ce pauvre homme a-t-il appris son devoir? A l'école de la conscience, le premier et le meilleur de tous les maîtres. — Si telle est l'excellence de la conscience, d'où vient, dit-on, qu'elle soit sujette à tant d'erreurs? — Il faut s'entendre. Deux hommes s'acheminent vers le juge du canton : ils ont un procès à vider; mais, chemin faisant, chacun d'eux repousse bien loin de lui la pensée de vouloir s'approprier le bien d'autrui; chacun d'eux proteste qu'il ne veut que son droit. Ce qui les divise, c'est la difficulté de trouver où réside le droit de chacun. La conscience n'apprend pas les règles établies par les hommes pour reconnaître et délimiter les droits respectifs de chacun. Elle apprend ce qu'elle doit apprendre, les règles élémentaires qui servent de modèle à toutes les autres; elle apprend les premiers principes, qui, par leur clarté et leur évidence, subjuguent toutes les intelligences et ne permettent à aucune de les ignorer ou de s'y méprendre. La conscience commence la science du juste, et la commence bien; elle laisse à l'homme le soin de la continuer, le soin de tirer des premiers principes les conséquences nombreuses qui y sont renfermées.

La science que donne la conscience est une science à part qui se distingue de toutes les autres, et qui a le privilége exclusif de régler et d'assurer le bon emploi de celles-ci. Ce n'est pas la même science qui fait le juge impartial et le juge éclairé; le jurisconsulte honnête et le jurisconsulte savant, le calculateur intègre et le calculateur intelligent, l'avocat consciencieux et l'avocat habile. Réduisez le jurisconsulte, le juge, le calculateur et l'avocat à la seule science de leur profession, vous aurez des hommes habiles, mais

peut-être trop habiles; car, qui empêchera l'avocat d'employer son talent à faire triompher la mauvaise cause, le juge de faire pencher la balance du côté du plus fort, le calculateur de glisser dans ses calculs des erreurs profitables à ses intérêts, et le jurisconsulte de faire parler la loi suivant sa cupidité ou sa convoitise? Il est beau d'être grand par la science des nombres, de la législation ou de l'art de parler; il l'est encore plus de s'en servir pour assurer le triomphe de la justice et de la vérité. La science qui apprend à se bien servir de toutes les autres c'est celle qu'enseigne la conscience. On a tout dit d'un homme quand à l'épithète de grand dans son art on peut ajouter celle d'homme intègre et consciencieux; que cette dernière qualité lui manque, si élevé que soit le piédestal qui le supporte, il n'est qu'une idole vermoulue, indigne des hommages dont il est l'objet.

DEUXIÈME SECTION.

THÉORIE DE LA VERTU OU DU BIEN PRATIQUE.

La vertu c'est l'habitude des actions conformes au bien en soi, à la loi naturelle; le vice c'est l'habitude des actions contraires.

La vertu, pour être bien comprise, a besoin d'être étudiée dans les divers éléments qui la constituent.

Avant tout, la vertu est *active :* ainsi que l'indique son nom *virtus,* c'est une œuvre virile, une œuvre qui demande travail, effort, activité. Elle est action jusque dans la patience et la résignation; car la patience et la résignation exigent de la part de l'âme un effort pour étouffer les mur-

mures de la nature qui se refuse à souffrir sans se plaindre, et plus encore à souffrir sans l'avoir mérité.

C'est une œuvre libre, volontaire, personnelle, faite avec intention, spontanément ou de propos délibéré. Non libre, elle cesserait d'être une œuvre pour devenir un mouvement de l'espèce de ceux qu'accomplissent les corps sous l'influence d'une impulsion irrésistible. Bonnes ou mauvaises, les actions non libres cesseraient d'appartenir à l'homme. La volonté n'en serait pas plus responsable que l'arbre des fruits bons ou mauvais qu'il porte.

C'est une œuvre conforme aux préceptes de la loi naturelle; par cette conformité elle devient une action régulière, normale, une expression de l'ordre moral, de la même manière que la pierre bien taillée devient, par sa forme régulière, une expression de l'ordre matériel. Par cette conformité elle cesse d'être une œuvre tout à fait humaine pour devenir une œuvre en partie divine par la propriété qu'elle a de s'assimiler le bien en soi, la justice éternelle.

Cette conformité doit être à la fois intérieure et extérieure, mais surtout intérieure. Des obstacles indépendants de notre volonté peuvent empêcher le corps d'accomplir l'acte demandé par la conscience. Il n'y en a pas qui empêchent l'âme de penser et de vouloir le bien. Or, la seule pensée et la seule volonté du bien suffisent pour bien faire.

La vertu est une œuvre difficile tant qu'elle n'est pas devenue une habitude. Le bien est en haut; il faut un effort pour l'atteindre. Se faire vertueux, c'est améliorer, perfectionner sa nature; c'est monter dans l'être, grandir dans la vie; c'est dilater son âme par la connaissance, l'amour et la pratique de la vérité et de la justice. Le mal seul est facile : il est en bas; il n'y a qu'à se laisser tomber pour devenir méchant.

La vertu est difficile par un autre endroit. Elle est une lutte, un combat perpétuel au dedans et au dehors de nous-mêmes; au dedans contre nos mauvaises passions, nos mauvais instincts; contre les sollicitations de la chair, du sang, des organes; et au dehors contre les séductions du mal qui se présente à nous sous la forme et les traits menteurs du bien et du bonheur. S'il se montrait tel qu'il est, dans toute sa nudité, il provoquerait une répulsion universelle.

Elle est encore difficile parce qu'elle est une obéissance habituelle au devoir, et que le devoir, pour être accompli, nous impose plus d'un sacrifice. La passion nous dit : Venge-toi; le devoir nous dit : Pardonne. La passion nous dit : Enrichis-toi par tous les moyens; le devoir nous dit : Préfère l'honnête pauvreté à une fortune mal acquise. La passion nous dit : Trompe qui te trompe; le devoir nous dit : Souffre l'injustice plutôt que de la commettre. La passion nous invite à l'orgueil, à la licence, à l'ostentation; le devoir nous propose la modestie, la soumission et la règle.

La vertu est bienveillante et bienfaisante : bienveillante d'abord, toujours animée du désir de bien faire, alors même qu'elle est impuissante à traduire ce désir en effets positifs. Plus heureuse, quand elle peut manifester sa bienveillance par des bienfaits extérieurs, elle en double le prix par la manière de les distribuer. Elle ne donne pas au hasard et en aveugle; elle consulte moins la volonté que les besoins réels de celui qui demande. Elle donne l'instruction à qui en est privé; le travail à celui qui en manque; la foi, l'espérance, l'amour, aux âmes dévastées par l'incrédulité. Plus jalouse de tarir la source des misères que d'y apporter de vains palliatifs, elle les attaque dans leur principe, dans le vice qui si souvent les engendre.

La vertu est courageuse. Elle ne s'acquiert pas sans tra-

vail. Elle rencontre des obstacles au dedans et au dehors de nous-mêmes; pour les surmonter, l'âme a besoin de déployer la force secrète qui est en elle, l'énergie morale qui est la source et le principe du vrai courage. L'habitude de bien faire une fois contractée, la vertu devient douce et facile. Plus on la connaît, plus on l'aime; et Platon a eu raison de dire qu'on n'est étranger à la vertu que faute de la connaître, que faute d'avoir goûté par la pratique le charme attaché à son culte.

En possession des qualités que nous venons d'énumérer, la vertu est déjà bien grande. Elle n'est pas encore tout ce qu'elle peut devenir. Pour briller de tout son éclat, elle a besoin d'être inspirée par un motif moral, par une intention droite et pure.

Vous faites une action : vous la faites en vue de la gloire, de l'honneur qui vous en revient. Vous la faites pour conquérir l'estime des hommes, pour recueillir les avantages attachés à l'habitude de bien faire.

Si vous ne la faites qu'en vue de ces biens extérieurs, votre vertu est fautive. De ces deux choses, la vertu et les avantages qu'elle procure, vous aimez trop la seconde et pas assez la première. Vous ressemblez à ces prétendus amis qui ne voient dans l'amitié que le profit qu'elle apporte. Vienne le jour de l'épreuve, le jour où il faudra choisir entre le devoir et l'intérêt, l'intérêt seul vous trouvera fidèle à son drapeau. Dans cette disposition d'âme, on est plus près de l'égoïsme que de la vertu; et ces deux choses, égoïsme et vertu, ne vont pas ensemble.

Est-ce à dire qu'il soit défendu d'aimer les biens qui s'attachent à la vertu, et que pour être vertueux il faille se réfugier dans le stoïcisme qui interdit d'arrêter sa pensée sur un autre bien que celui qui consiste à bien faire? Non.

De ces deux choses, la vertu et les biens subséquents dont elle est la source, la première est celle qu'il faut aimer avant tout, par-dessus tout et *quand même,* parce qu'elle est le bien en soi, le bien absolu personnifié, incarné dans une âme humaine. Ce bien, il faut l'aimer de cet amour qui prédispose à lui subordonner, à lui sacrifier tous les biens inférieurs, la vie elle-même, s'il est nécessaire; il faut être dans cette disposition d'âme qui nous suggère d'elle-même cette maxime, en apparence excessive, et pourtant en réalité l'expression de la VRAIE VÉRITÉ morale : *Fais ce que dois, advienne que pourra.*

Ajoutons que la vertu serait encore défectueuse si, tout en aimant le bien en soi d'un véritable amour, on ne l'aimait que pour soi, satisfait de son propre bonheur, sans s'inquiéter de celui des autres. Si le véritable désintéressement ne consiste pas à aimer le bien en soi, à part toute idée des récompenses actuelles ou futures, il a du moins pour condition d'exclure toute affection égoïste, de comprendre dans le désir de notre propre bonheur un désir égal du bonheur des autres.

« L'abnégation et le dévouement, a dit une école, ne sont que de vains mots. (Helvétius.) Ils n'existent que dans les livres des moralistes rêveurs. Il faut consentir à voir l'homme tel qu'il est, à ne lui demander que les vertus que comporte sa nature, des vertus greffées sur son intérêt personnel, l'unique mobile de ses actions. »

Cette école calomnie la nature humaine dont la perversité, si grande qu'elle soit, ne parvient jamais à étouffer en elle tout sentiment de générosité. Sans parler de l'amour paternel et de l'amour maternel, si désintéressés dans leurs rêves de bonheur, « le voleur qui dépouille les passants » couvre encore la nudité du pauvre, et le plus insigne as-

» sassin soutient un homme tombant en défaillance. Voit-on
» dans une rue ou sur un chemin quelque acte de violence
» ou d'injustice, à l'instant, un mouvement de colère et
» d'indignation s'élève au fond du cœur et nous porte à
» prendre la défense de l'opprimé. Si quelque acte de clé-
» mence ou de générosité frappe nos yeux, quelle admira-
» tion, quel amour il nous inspire! Qui est-ce qui ne se dit
» pas : Je voudrais en avoir fait autant. Il nous importe
» fort peu qu'un homme ait été méchant ou juste il y a
» deux mille ans, et cependant le même intérêt nous affecte
» dans l'histoire ancienne, que si tout cela s'était passé
» de nos jours. Que me font à moi les crimes de Catilina;
» ai-je peur d'être sa victime? Pourquoi ai-je de lui la
» même horreur que s'il était mon contemporain? Nous ne
» haïssons pas seulement les méchants parce qu'ils nous nui-
» sent, mais parce qu'ils sont méchants. Nous voulons être
» heureux, mais nous voulons aussi le bonheur des autres;
» et ce bonheur, quand nous pouvons le procurer, augmente
» le nôtre. Malgré soi on a pitié des infortunés; quand on
» est témoin de leurs souffrances, on en souffre, on éprouve
» le besoin de les soulager. »

Mais ne faut-il compter d'autres motifs désintéressés de nos actions que le devoir et la bienveillance? N'y a-t-il pas des hommes qui s'émeuvent à ces seules paroles : L'honneur le prescrit, l'honneur l'ordonne? Ne leur parlez ni de devoir, ni de sympathie; ils n'entendent pas ce langage. Mais mettez-leur sous les yeux le murmure flatteur de l'opinion publique, et l'impulsion donnée à leur volonté sera si forte, qu'ils agiront avec la même résolution que s'ils étaient mus par le puissant levier d'une conviction réfléchie. Oui, l'honneur, je veux dire ce qui nous honore, nous grandit réellement, est un mobile d'action qu'on ne peut assimiler aux

mobiles intéressés, non qu'il soit exempt de tout retour sur lui-même; l'orgueil et la fierté y trouvent leur compte; il n'est pas à la hauteur de l'amour du bien pour le bien, ni de l'affection bienveillante; mais il n'est pas non plus un misérable calcul d'intérêt personnel, puisqu'il a pu inspirer à l'un de nos rois ces belles paroles : « Tout est perdu, Madame, fors l'honneur; » et qu'au moyen âge il fut le principe de ces vertus chevaleresques qui jetèrent un si grand éclat sur une époque de barbarie.

Le sentiment de l'honneur ressemble beaucoup à l'amour de la gloire, et il n'est cependant pas la même chose. L'honneur s'appuie sur le suffrage des contemporains, et l'amour de la gloire sur le suffrage de la postérité. Ce n'était ni le devoir, ni l'honneur, ni la bienveillance, ni l'intérêt qui poussaient un Christophe Colomb à la recherche d'un nouveau monde; un Alexandre, un César à la conquête de l'univers. Les grandes choses qu'ont accomplies et qu'accomplissent tous les jours des hommes éminents par leur génie, n'ont souvent pour mobile aucun des motifs précités. Le grand ressort qui les fait mouvoir, c'est la passion de la gloire; c'est l'ambition d'assurer à leur nom un retentissement dans les siècles à venir. Ce motif, sans être aussi pur que le sentiment du devoir et sans avoir le caractère de désintéressement propre à la bienveillance, ne peut être rangé parmi les motifs égoïstes. Il a fait faire de trop grandes choses, il a fait consentir à de trop grands sacrifices, il a inspiré de trop hautes vertus pour avoir son principe dans les impulsions de l'intérêt personnel. Comment ne pas voir dans l'amour de la gloire l'instinct d'un être prédestiné à une vie immortelle, et cherchant ici-bas une immortalité qu'il ne doit rencontrer qu'ailleurs?

De l'analyse que nous venons de faire de nos divers mo-

tifs d'action, il résulte que n'ayant pas tous la même valeur, les actions qui en procèdent sont plus ou moins vertueuses, suivant la pureté des motifs qui les inspirent ; et que de ces motifs le meilleur, le plus moral, qui n'exclut pas pour cela les autres, mais les épure par sa présence, c'est l'amour du bien en soi, l'amour de la loi sainte du devoir, qui se confond avec l'amour du législateur suprême.

A l'aide des idées qui viennent d'être exposées, il est facile de comprendre ce que c'est que le mérite et le démérite. Toute action vertueuse est méritoire ; quand elle est vraiment méritoire, elle donne à celui qui l'a faite un droit incontestable au bonheur. Mériter est une grande chose (nous entendons parler de la plénitude du mérite) : c'est avoir droit à l'estime, au respect des hommes, à leur amour, à leur bienveillance ; c'est plus encore : c'est avoir droit à la gloire, aux honneurs, à la puissance, à la possession de tous les biens de ce monde ; car, à qui les donner, si ce n'est à ceux qui les méritent? La portée de l'idée de mérite s'étend encore plus loin : mériter, c'est avoir droit non-seulement à tous les biens de la terre, mais encore à tous les biens du ciel, c'est avoir inscription sur le grand livre de la justice éternelle ; car, pourquoi y a-t-il une vie future, si ce n'est pour rendre à chacun selon ses œuvres, suivant son mérite. — Mais comment mérite-t-on? Par des œuvres et par des œuvres conformes au bien, c'est-à-dire par des actions vertueuses ; et ces actions n'étant pas toutes également vertueuses, c'est une conséquence que le mérite qui les accompagne est plus ou moins grand, suivant le degré de vertu de nos diverses actions. Toutefois, n'oublions pas que celui qui fait tout le bien que comporte l'étendue de ses facultés, si faible que soit ce bien, mérite

comme celui qui fait davantage avec de plus grands moyens de bien faire; et qu'ainsi le mérite est accessible à tous les rangs et à toutes les conditions, même les plus humbles.

L'idée de mérite n'est donc pas, comme on le voit, une idée simple, indécomposable, irréductible, dont on ne peut rendre compte que par elle-même; c'est tout au contraire une idée complexe, aussi complexe que l'idée de vertu dont elle est inséparable : on ne peut en rendre compte que par l'analyse des mêmes éléments. Une action est plus ou moins méritoire, suivant la pureté du motif qui l'inspire, l'étendue du sacrifice qu'elle impose, le degré de courage qu'elle demande, la grandeur de l'effort qu'elle exige, et son plus ou moins de conformité avec la règle morale.

Des Vertus religieuses, sociales et privées.

Toutes nos vertus proviennent de l'accomplissement de nos devoirs envers Dieu, envers les autres hommes, envers nous-mêmes.

Les vertus religieuses se résument sous un seul mot, celui de piété, qui veut dire amour. *Pius Ænas,* le pieux Énée; Énée qui aime les dieux.

L'homme vraiment pieux rend à Dieu un double culte, un culte intérieur et un culte extérieur, analogue à sa double nature, qui est d'être composé d'une âme et d'un corps.

Le culte intérieur est un acte et un sentiment complexe, dans lequel entrent comme éléments essentiels l'amour, l'adoration, la reconnaissance, l'obéissance, la résignation, l'expiation et la prière.

Dieu est l'être souverainement parfait; nous devons l'ai-

mer. — Il est le premier auteur de tous les biens dont nous jouissons, nous lui devons reconnaissance. — Il est le principe de la loi naturelle, de la loi sainte du devoir; nous lui devons obéissance. — Il est l'être infini; or, en présence de l'infini, la créature doit reconnaître son néant, sa dépendance et la grandeur souveraine de celui par qui elle est. Le fini doit à l'infini l'hommage de tout son être, de toutes ses facultés; cet hommage c'est l'adoration. — Dieu ne veut que le bien de sa créature; tous ses décrets sont l'expression de son amour, de sa bonté ou de sa justice. Donc, quels que soient les événements de la vie, heureux ou malheureux, la volonté doit s'y soumettre, les accepter comme autant de marques de la bonté ou de la justice divine. Cette acceptation, faite avec les sentiments d'un fils qui bénit la bonté paternelle jusque dans ses rigueurs apparentes, c'est la résignation.

Après la faute, après la chute, il n'y a de salut pour le coupable que dans le repentir et l'expiation. L'expiation, dit Platon, comprend deux éléments, l'aveu pour porter au dehors le mal caché au fond de l'âme; et l'acceptation volontaire du châtiment en vue de satisfaire à la justice divine. « Je ne vois, dit Platon (*Gorgias*, p. 286.), qu'un » moyen de s'affranchir du mal de l'injustice quand on y » est tombé; c'est de s'accuser soi-même, de ne point tenir » le crime secret, de l'exposer au grand jour, afin qu'il soit » puni et réparé. Il faut s'offrir à la justice les yeux fermés » et de grand cœur, comme on s'offre au médecin pour » souffrir les incisions et les brûlures, s'attachant au bien, » sans tenir compte de la douleur. En sorte que si, par » exemple, la faute que l'on a faite mérite une amende, on » la paye; si elle mérite les fers, on tende les mains; si le » bannissement, on s'y condamne; si la mort, on la subisse;

» et toujours il faut être le premier à déposer contre soi-
» même. »

Il manquerait quelque chose au culte intérieur sans la prière qui est l'expression naturelle des besoins d'un être faible et indigent, incapable par lui-même de marcher seul dans la bonne voie, s'il n'est assisté de celui qui l'a fait. Cette assistance lui est assurée s'il la demande; elle lui fait défaut s'il refuse de la demander, en punition même de son refus. Un seul être est dispensé de prier, celui qui ayant tout en lui n'a besoin de rien; tous les autres, parce qu'ils sont indigents, doivent à Dieu, comme témoignage de leur amour filial, l'aveu de leur indigence. Et d'où sortira l'expression de cet aveu, si ce n'est de la bouche de celui qui, placé dans ce monde comme pontife de la nature entière, est chargé de prier pour lui et pour tous les êtres placés à ses pieds?

« J'adore Dieu et ne le prie pas, a dit un écrivain du
» dernier siècle, car, que lui demanderais-je? De changer
» ma volonté? Ce serait lui demander ce qu'il me demande.
» Ce serait vouloir qu'il fît mon œuvre et m'en réserver le
» salaire. » — Non, ce serait tout simplement faire acte de raison. Ce serait vouloir le moyen, quand on veut la fin. Quel est celui qui après avoir prié avec recueillement ne se sent pas devenu meilleur? N'est-ce pas à la suite de la prière bien faite que les saintes pensées et les pieuses résolutions descendent dans l'âme comme une rosée céleste? N'est-ce pas en élevant sa pensée vers Dieu que l'âme se ranime, qu'elle se retrempe dans l'amour du bien, qu'elle se fortifie dans l'aversion du mal, qu'elle se soulève de terre, qu'elle se dégage des petites passions, des petits intérêts du jour, et qu'elle commence à vivre d'une vie divine?

Est-ce le pardon qui doit aller au-devant du coupable,

ou le coupable qui doit prendre l'initiative et solliciter son pardon? Où est le juste, si juste qu'il soit, qui puisse dire : Je n'ai jamais failli; il n'y a en moi aucune faute qui me fasse un devoir d'invoquer la clémence divine? Mais si le juste doit prier, combien à plus forte raison la prière n'est-elle pas un devoir sacré pour celui qui ne peut sans honte jeter un regard sur sa vie passée? — Mieux inspiré que l'auteur de l'*Émile*, Homère, dans son Illiade, nous montre celles qu'il appelle les augustes filles du ciel (les prières), s'acheminant, l'air humble et suppliant, sur les pas de la justice vengeresse qui s'apprête à frapper le coupable. Oui, entre le coupable et le ciel irrité il faut un médiateur qui s'interpose pour désarmer le courroux céleste; et ce médiateur où le trouver, si ce n'est dans la prière, dont la voix est toujours entendue, quand elle est ailleurs que sur les lèvres, quand elle part d'un cœur sincèrement repentant de sa faute? — « O Muse! inspire-moi, » s'écrie le poète, au moment de prendre sa lyre. Quoi! le génie sent le besoin de prier, d'invoquer l'esprit divin, pour qu'il donne à sa parole des accents qui électrisent toutes les âmes! Les plus grands et les plus forts (1) reconnaissent le besoin de prier! Le devoir de la prière est donc démontré; puisque ce n'est que sur les lèvres des petits et des faibles par le cœur et la pensée que se rencontre le dédain de cet acte pieux qui résume la religion tout entière.

« Dieu devait à la faiblesse et au malheur une arme qui fît tomber l'épée, calmât la colère, éteignît l'injure, réparât l'inégalité du sort. Il leur a donné la prière. La prière est

(1) Qui ne connaît les habitudes profondément pieuses de Képler et de Newton, les deux plus grands astronomes des temps modernes? Qui ne sait que Newton n'entendait jamais prononcer le nom de Dieu sans incliner sa tête octogénaire?

la reine du monde; couverte d'humbles habits, le front baissé, la main tendue, elle protége l'univers de sa majesté suppliante; elle va sans cesse du cœur faible au cœur fort, et plus la plainte s'élève de bas, plus le trône où elle arrive est grand, plus son empire est assuré. Si un insecte pouvait prier quand nous allons marcher dessus, sa prière nous toucherait d'une immense compassion; et comme rien n'est plus haut que Dieu, nulle prière n'est plus victorieuse que celle qui monte vers lui. — Priam vient redemander à Achille le corps de son fils. Après lui avoir baisé la main, « Juge, dit-il, de la grandeur de mon malheur, puisque je baise la main qui a tué mon fils. » Achille pleura et rendit le corps de son ennemi. Quelle était la puissance qui avait brisé ce cœur farouche? Quel charme avait triomphé de lui? Cette puissance, ce charme, c'était la prière. » (Lacordaire, *Conférences*, t. Ier, p. 268.)

Si l'homme n'était qu'un esprit pur, il ne devrait à Dieu qu'un culte intérieur. Mais il est une intelligence servie par des organes; il réunit en lui la nature spirituelle et la nature corporelle, il doit donc à Dieu un double culte, celui de l'âme et celui du corps. — Vous entrez dans un temple; vous êtes froid, distrait, préoccupé des choses de la terre, aucun sentiment de piété ne vous anime. Vous voilà tout à coup en présence d'une foule silencieuse, recueillie, absorbée dans la pensée des choses d'en haut. Peu à peu votre âme se met à l'unisson des autres âmes; une heureuse contagion vous gagne; déjà vous sentez quelque chose du feu divin qui les anime; vous étiez entré indifférent, et vous sortez avec quelques sentiments de piété. Tel est l'effet produit par le culte extérieur.

« Un sauvage de l'Océanie, témoin de quelques cérémonies du culte catholique, en demandait la raison à un mission-

naire français. Celui-ci, prenant aussitôt son carnet, se mit à écrire. Qu'écris-tu là, lui dit l'adorateur du grand esprit? Je note, répondit le missionnaire, la belle réception que tu m'as faite. Je suis très-sensible à ton amitié, et j'espère en garder le souvenir. Je veux même que mes amis de France la connaissent; et sois-en sûr, ils t'aimeront aussi quand ils viendront à apprendre que tu m'as fait du bien. Aujourd'hui j'ai la résolution de me rappeler toujours tes bontés. Mais comme l'homme est faible et qu'il oublie facilement les choses qu'il tiendrait le plus à fixer dans sa mémoire, il a besoin d'avoir sous les yeux un signe qui lui en retrace le souvenir. Voilà pourquoi je prends des notes. Si jamais j'oublie l'accueil que tu m'as fait, ce petit livre me redira ta générosité. Comprenant aussitôt la pensée du missionnaire : Vieillard, lui dit le sauvage, ta langue est droite et ton cœur l'est aussi. » (1)

Oui, comme toute autre pensée, la pensée des choses du ciel a besoin d'un signe qui les rappelle, d'un signe qui nous les mette en quelque sorte sous les yeux, qui nous en retrace continuellement le souvenir. Si vous supprimez ce signe, vous provoquez à l'oubli de toute religion, car la pensée a besoin du signe pour la soutenir; de là la raison des temples, des autels, des cérémonies pieuses; en un mot, du culte extérieur.

Un homme du dernier siècle disait : « Je voudrais que » partout où il y a des hommes réunis il y eût un siége » vacant et réservé, et qu'à celui qui en demanderait la » destination on répondît : Dieu est là qui nous écoute, » nous voit et nous entend. » Il voulait un signe pour rendre l'idée de Dieu toujours présente à l'esprit. Ce signe, c'est

(1) *Annales de la Propagation de la Foi;* janvier 1846, n° 104, p. 30.

le culte extérieur, dont la première raison se tire du besoin qu'en font à l'homme et sa faiblesse et son entraînement perpétuel vers les choses matérielles; et la seconde, de la nécessité pour toute créature humaine de faire hommage à Dieu de la totalité de son être, de son corps aussi bien que de son âme, puisque le corps et l'âme doivent concourir l'une et l'autre, suivant leurs attributions diverses, à l'accomplissement de notre destinée.

Ce culte est tellement conforme à la nature de l'homme, qu'il se légitime par cette conformité même. — Être sociable, l'homme, en vertu de sa sociabilité, épanche au dehors de lui tout ce qui est en lui : il épanche, il manifeste sa pensée par la parole; sa volonté par ses actions; ses joies et ses douleurs par le rire et par les larmes. Il épanche ses idées et ses sentiments pour les faire partager aux autres, et pour recevoir en échange la communication de leurs idées et de leurs sentiments. L'effet de cette transmission est de rendre collectif ce qui n'était qu'individuel, de faire partager à un grand nombre les idées, les volontés, les sentiments d'un seul, et par cette extension, d'en doubler la force; car, en tout et partout, c'est l'union qui fait la force, et il n'y a d'union possible, pour les idées et les sentiments, que par leur manifestation. Que suit-il de là? C'est que les divers sentiments qui composent le culte intérieur, pour acquérir toute l'énergie dont ils sont susceptibles, ont besoin de devenir collectifs, d'être partagés par plusieurs; mais ils ne peuvent devenir communs à plusieurs qu'en se transmettant d'une âme à une autre, et ils ne peuvent se transmettre que par leur manifestation : le culte extérieur qui est cette manifestation est donc nécessaire, indispensable, pour compléter le culte intérieur. Après avoir été effet, il devient cause; après avoir été produit par les sentiments du cœur, il réa-

git à son tour sur ces sentiments, il les réveille, il les excite, il les ranime, il les réchauffe, il leur donne une vie nouvelle. Les lieux consacrés aux cérémonies saintes sont comme autant de livres éloquents qui nous parlent de l'amour, de la reconnaissance, de l'adoration dont nous devons à Dieu l'hommage continuel.

Des Vertus sociales.

Les vertus sociales ne sont pas les mêmes dans la famille, dans la société civile, et dans la société générale du genre humain.

Dans la société de famille, les enfants sont unis à leurs parents par des liens d'affection, de respect, de reconnaissance, de déférence. L'amour appelle l'amour; le bienfait, la reconnaissance; l'autorité, le respect; l'âge, la raison et l'expérience, la déférence. — Après Dieu, c'est de leurs parents que les enfants tiennent tout ce qu'ils possèdent. C'est dans leurs parents qu'ils trouvent leurs premiers bienfaiteurs, les premiers soutiens de leur faiblesse, les premiers gardiens de leur existence. C'est sous leurs ailes que s'abrite leur enfance; c'est sous l'haleine de leur amour que s'épanouit leur jeune cœur : ils en reçoivent tout à la fois et la vie de l'âme et la vie du corps. — Quelle autorité a plus de droits à leur soumission que celle de leurs parents? C'est une autorité sainte et sacrée; elle n'est pas d'institution humaine : les parents la tiennent de Dieu lui-même; elle leur a été donnée pour gouverner leurs enfants, pour diriger leurs premiers pas dans la vie, pour suppléer à leur défaut de raison et d'expérience. Incapable de se conduire lui-même, ne fallait-il pas à l'enfant un guide expérimenté et bienveillant? Et où pouvait-il en trouver un plus sûr que

dans celui qui puise ses inspirations dans l'amour le plus tendre et le plus dévoué? — Rien n'est plus désintéressé que l'esprit paternel; un seul soin le préoccupe, celui de préparer la grandeur de la génération qui vient de naître. Ce labeur l'absorbe tout entier : il se dévoue à cette tâche avec une ardeur et un désintéressement dont le secret n'est pas ailleurs que dans ces paroles du bon la Fontaine : « Mes arrière-neveux me devront cet ombrage. » Quelle reconnaissance serait donc assez grande pour correspondre dignement aux bienfaits dont l'amour paternel est la source inépuisable? — C'est donc une dette sacrée pour des enfants que le culte d'amour, de respect, de soumission et de gratitude que la nature leur demande envers leurs parents. Un seul mot résume toutes les vertus de leur âge, *la piété filiale*, expression heureusement trouvée; car elle fait comprendre l'étroite analogie qui existe entre les sentiments que nous devons à Dieu et ceux que nous devons à nos parents.

L'amour que la nature a mis dans le cœur des parents pour leurs enfants est la première source de leurs vertus. C'est cet amour qui leur inspire et leur rend faciles le courage, la patience, le dévouement, l'abnégation, la sollicitude journalière dont ils ont tant besoin pour suffire à la tâche difficile de former l'esprit et le cœur de leurs enfants; de verser dans leur âme les sentiments les plus purs, et dans leur intelligence les idées les plus saines et les plus droites; de faire prendre de bonne heure à leur volonté les habitudes d'ordre, de travail, d'application, de moralité, de discipline, de respect et de déférence qu'ils doivent garder toute leur vie; car ce sont des vertus de tous les temps et de tous les lieux. C'est avec les bonnes habitudes que commence l'éducation; l'instruction la continue, ne la commence pas. Elle apprend à faire par devoir, par raison, par

amour ou par conscience, ce qu'on a été accoutumé à faire d'après les premières impulsions reçues. Elle rectifie, redresse, corrige, modifie souvent les premières habitudes; rarement elle refait l'homme tout entier : car l'habitude est une seconde nature; une fois formée, elle nous mène au bien ou au mal, suivant qu'elle est bonne ou mauvaise. Est-elle mauvaise? elle conduit à tous les vices. Est-elle bonne? elle nous fait marcher sans effort dans la voie du bien; elle aplanit tous les obstacles; elle rend tout facile; elle soutient l'âme comme le corps, l'esprit comme la main; elle fortifie tout notre être. En elle nous trouvons le premier et le meilleur enseignement du bien, celui qui nous le fait connaître par la pratique : car, malgré ses rigueurs apparentes, la pratique du bien renferme un charme puissant qui rend l'âme contente, qui la pénètre d'une joie intime et pure que toutes les joies du mal ne sauraient contre-balancer; elles ont beau être mises en sa présence, elles ne servent qu'à en rehausser le prix.

Les vertus de la société civile peuvent se ramener aux suivantes : L'obéissance aux lois, la justice, la bienveillance et l'amour de son pays.

Les lois sont l'âme de toute société, partout où elles règnent elles assurent à chacun la sécurité pour sa personne, le paisible exercice de ses facultés et la jouissance de son travail. Partout où leur autorité s'affaiblit ou s'évanouit, l'anarchie commence, le droit est méconnu; le fait, la violence et l'injustice en prennent la place. Les méchants triomphent, les bons sont opprimés. Mieux vaut encore de mauvaises lois que l'absence de toute loi. — Injustement frappé par les lois d'Athènes, Socrate se refuse encore à leur désobéir. Il se souvient que c'est sous leur égide qu'il a vécu de sa vie d'homme, qu'il a cultivé sa raison, son es-

prit, son cœur, son âme. Il croit les entendre lui dire : Un fils a-t-il jamais le droit de frapper sa mère? Il a devant les yeux Aristide frappé d'ostracisme, et priant les dieux de pardonner à sa patrie ses torts et ses erreurs.

Les lois ne commandent guère que les actions indispensablement nécessaires au maintien de l'ordre social. Elles ne proscrivent que les grands crimes qui portent partout la perturbation ; ne faire que ce qu'elles ordonnent serait trop peu : elles viennent en aide à la justice, elles ne la remplacent pas. La justice va plus loin, elle défend d'abord de nuire à son semblable dans ses intérêts matériels ; elle défend aussi de nuire à sa personne morale par l'exemple contagieux du vice, et à sa personne intellectuelle par la transmission des idées qui pervertissent l'intelligence.

En outre, la justice demande que chacun paye sa dette à la société, qu'il lui rende les services qu'elle est en droit de réclamer de chacun de ses membres ; car elle les protége tous, et pour les protéger tous, elle a besoin du concours de tous dans une mesure proportionnée à l'étendue de leurs facultés. Lui refuser ce concours serait aller contre la première loi de l'équité, qui veut que dans toute association les membres qui la composent acceptent leur part des charges communes, s'ils veulent participer aux bénéfices qui en résultent.

La justice paye ce qui est dû. La bienveillance fait davantage : elle donne sans être tenue de donner ; elle donne ce qui lui appartient ; elle s'épanche en bienfaits gratuits et désintéressés. Les élans spontanés d'une bonté native sont le mobile qui la font agir. Elle donne son temps, sa peine, son travail, les fruits de son travail ; elle donne le pain de l'âme et le pain du corps. Elle donne la meilleure des choses, l'exemple du dévouement et du sacrifice. Elle est la provi-

dence du faible, du pauvre, de l'infirme, de tous les délaissés de ce bas monde.

Le cercle où s'exerce la bienveillance est restreint, ses bienfaits sont individuels ou particuliers : l'amour de son pays va plus loin. Il embrasse les destinées de tout un peuple; il engendre le patriotisme, vertu des grandes âmes, vertu inconnue aux premiers âges du monde, alors qu'il n'y avait pas encore de patrie; car la patrie, la vraie patrie, n'est pas l'œuvre d'un jour; la vraie patrie c'est plus que le sol natal; c'est l'ensemble des générations venues avant nous, qui parlaient la même langue que nous, qui vivaient sous l'empire des mêmes lois, qui adoraient le même Dieu, qui étaient mues des mêmes instincts de grandeur et de gloire, qui portaient dans leurs veines le même sang qui coule dans les nôtres, et qui, en vain frappées par la mort, revivent tout entières dans leurs descendants. Du milieu de la patrie matérielle, de dessous la tombe qui couvre la cendre de nos pères, une voix s'élève qui semble redire leurs exploits, les conquêtes de leur génie, les prodiges de leur vaillance, l'héroïsme de leur dévouement, et qui ne cesse de faire retentir à nos oreilles ces paroles qui trouveront toujours de l'écho : Enfants, ne ternissez pas la gloire de vos ancêtres; ne dégénérez pas de leurs vertus ; conservez intact l'héritage de grandeur et de gloire qu'ils vous ont laissé. Faites plus encore : surpassez-les, comme ils surpassèrent leurs devanciers. Agrandissez le patrimoine que vous avez reçu pour le transmettre à vos descendants plus riche qu'il ne vous a été transmis. — Cette voix, c'est la voix de la patrie morale, qui est à la patrie matérielle ce que l'âme est au corps, l'esprit à la matière. Formée sur le modèle de l'être humain, âme et corps tout ensemble, la patrie communique à ses enfants la double vie dont elle est animée. Pendant que de

son bras puissant elle leur fait à tous un rempart d'airain contre les attaques du dehors et du dedans, de son âme elle fait le foyer d'où rayonnent la pensée, la lumière, la chaleur, qui vont porter la vie dans toutes les parties du corps social. Pendant que d'une main elle tient le glaive pour frapper et réprimer, de l'autre elle tient la balance avec le livre de la loi pour apaiser les dissentiments, pour rendre à chacun selon son droit. Son œil vigilant suit tous les pas de ses enfants, depuis le berceau jusqu'à la tombe; elle assiste à tous les actes importants de leur vie. Elle est présente au jour de leur naissance, elle est présente au jour de leur mort; elle est présente en ce jour solennel où, par un contrat inviolable et saint, s'établissent sous l'égide de la loi les fondateurs d'une famille nouvelle. Elle les couvre tous de son amour. Elle les réchauffe tous sous ses ailes. D'un pôle à l'autre de son empire elle fait circuler la vie. Hors de son sein, nul ne peut vivre; car, si la famille protége l'individu, c'est la patrie qui protége et défend la famille. Ce n'est qu'à l'ombre de sa protection tutélaire que chacun peut jouir en paix des fruits de son travail. En elle est le principe de la sécurité, qui permet à toutes les activités de se déployer, et par le concours de leurs efforts d'assurer à la fois et le bonheur particulier et le bonheur général. Sous quelque aspect que l'on considère la patrie, toujours elle se présente ce qu'elle est en réalité, une puissance souverainement bienfaisante. Eh bien! c'est au nom des bienfaits sans nombre qu'elle verse sur ses enfants, qu'elle réclame et qu'elle a le droit de réclamer de chacun d'eux un amour et un dévouement sans bornes.

L'amour de la patrie uniquement inspiré par le sentiment du bienfait reçu a sa grandeur; il est capable de grandes choses, mais il n'est pas capable des plus grandes. Il a

besoin de s'alimenter à une source plus féconde pour donner tout ce qu'il peut donner. Joignez-y l'amour véhément, l'amour passionné du vrai, du juste et du saint; enflammez l'âme d'un grand citoyen des feux de cette passion nouvelle; le premier effet qui en sortira sera un désir également véhément de faire passer dans l'âme des autres le sentiment qui l'anime, de travailler de toutes ses forces à établir, à fortifier, à étendre le règne de la vérité, de la justice et de la sainteté. Possédé d'une ambition plus haute que celle qui a uniquement pour objet la prospérité matérielle de son pays, il voudra avant tout sa prospérité morale; et en travaillant à la produire, il atteindra, sans l'avoir cherchée, cette autre prospérité qui en est une conséquence. Plus éclairé, ce nouveau patriotisme s'adresse d'abord à la vraie cause pour obtenir l'effet qu'il sollicite. Il demande la vraie vie du corps à la vie préalable de l'âme. Plus fortement trempé que tout autre, il a, ce qui ne peut se rencontrer ailleurs, un principe d'action inépuisable qui le soutient toujours à la même hauteur, qui le préserve de toute défaillance au milieu des épreuves les plus capables de l'ébranler. La patrie a beau lui retirer son amour, ses sympathies, sa reconnaissance; elle a beau l'abreuver de dégoûts, le frapper de sa colère; son attachement pour elle, venu d'ailleurs que de la perspective des récompenses d'ici-bas, n'est pas le moins du monde amoindri par l'ingratitude qu'il recueille pour prix de ses travaux. Il voit, sans en être ému, s'accumuler autour de lui les flots de la haine populaire; à la vue des plaies profondes du corps social, un seul désir trouve place dans son cœur, celui de sauver à tout prix sa patrie, dût son zèle lui coûter la vie. Que sont pour lui quelques jours de plus ou de moins, quand il s'agit d'introduire dans ce monde le règne de la vérité et de la justice,

qui est le règne de Dieu lui-même? Toutes les mauvaises passions déchaînées contre sa vertu pourront en faire un martyr, jamais un mauvais citoyen. De loin comme de près, dans l'exil comme au sein de la patrie, sous les verroux comme au grand air de la liberté, un seul vœu sortira de sa bouche et de son cœur, la prospérité de sa patrie, mais toujours sa prospérité morale la première, comme pouvant seule amener et fonder sa prospérité matérielle.

Pour produire le véritable amour de la patrie, les causes purement humaines sont donc insuffisantes. Il faut un levier d'une puissance supérieure; il faut le stimulant d'un bien qui mérite d'être aimé d'un amour sans bornes. Lui seul peut inspirer le dévouement sans mesure, le dévouement qui va jusqu'à la mort, parce que mourir ainsi c'est conquérir la vie par la mort, c'est se courber sous la tombe pour se redresser vivant dans un monde meilleur.

Les vertus que réclame la société générale du genre humain se ramènent à une seule, l'amour de l'humanité : *Homo sum, nil humani a me alienum puto.*

Deux êtres humains qui se rencontrent pour la première fois ne se voient pas avec indifférence. Une mutuelle bienveillance, une sympathie réciproque les rapproche; à peine ont-ils échangé quelques paroles que déjà ils s'entendent. On dirait deux amis de la veille; ils semblent éprouver quelque chose de ce que sentent, dit-on, les membres d'une même famille qui, se voyant pour la première fois, se devinent, se reconnaissent presque instinctivement. Il suffit, sur la terre de l'exil, d'entendre les accents de la langue maternelle pour aller serrer la main de celui qui la parle; il suffit de même de rencontrer un visage humain pour reconnaître un frère, pour se sentir attiré vers lui comme vers un membre de sa famille. La sympathie de l'homme

pour l'homme est naturelle : (1) mais ce qui arrête plus d'une fois son élan, c'est l'hostilité du costume qui nous dérobe l'homme sous le manteau du Grec ou du Romain. Et cependant telle est l'énergie de ce sentiment qu'il parvient à se faire jour à travers l'explosion des haines les plus violentes. C'est lui qui protége l'étranger sur tous les points du globe, qui fait de sa personne un être saint et sacré, qui partout lui suscite des amis, des défenseurs, qui, sur un champ de bataille, désarme le vainqueur prêt à frapper, et amollit son cœur d'airain sous l'impression d'un attendrissement dont il ne peut se défendre. — Malgré nous, nous avons pitié des infortunés; nous souffrons de leurs souffrances; le cri de leur douleur retentit jusqu'au fond de notre âme; le spectacle de leur misère ne nous trouve jamais indifférents. Les accents de colère et de vengeance qui poursuivent jusqu'au pied de l'échafaud les grands criminels n'empêchent pas la foule de frémir au moment où la justice est satisfaite; elle se sent comme frappée dans le coup qui a fait tomber la tête d'un homme.

Les émotions sympathiques que nous éprouvons pour les maux physiques des autres n'épuisent pas le sentiment dont nous parlons; ces émotions n'en marquent, pour ainsi dire, que le premier degré. On nous raconte l'histoire d'un peuple étranger, d'un peuple relégué aux derniers confins du monde, avec lequel nous n'avons aucune relation. On nous met sous les yeux le tableau de ses mœurs, de ses usages, de ses coutumes, de ses lois, de ses croyances, de son culte.

(1) L'école sentimentale, qui compte pour principaux représentants Smith et Shaftesbury, en voulant faire de *la sympathie* la règle de nos actions n'a pas vu que le sentiment, parce qu'il est mobile et variable, comme tous les phénomènes de la sensibilité, ne peut donner les deux choses indispensables à toute règle, l'*unité* et l'*invariabilité*.

En parcourant son histoire, ne sentons-nous que le futile plaisir de satisfaire une vaine curiosité? S'il a fait de grandes choses, ne sommes-nous pas fiers de la grandeur de ses œuvres? S'il a eu ses grands hommes, ses Régulus, ses Aristide, ses Léonidas, ses d'Assas, ses Eustache de Saint-Pierre, ne vénérons-nous pas leur mémoire; n'entourons-nous pas leurs noms d'un amour fraternel; ne leur vouons-nous pas une espèce de culte; ne leur savons-nous pas gré d'avoir agrandi l'humanité, d'avoir ajouté quelques nouveaux fleurons à sa couronne; ne les aimons-nous pas comme les aînés d'une famille dont nous faisons partie? Et ces sentiments ne les éprouvons-nous pas à l'égard de tous les peuples, même de ceux qui nous ont devancé dans l'existence? La mort, le temps, l'espace ont beau nous en séparer, ils ne nous sont pas pour cela étrangers. Que nous fait la douleur de Virginius outragé dans sa fille? Avons-nous à redouter pour nos enfants les attentats des décemvirs de Rome? Des siècles nous séparent de ces événements : le récit qu'on nous en fait devrait, ce semble, nous trouver indifférents; et tout au contraire nous nous mêlons par le cœur et la pensée au peuple romain; nous demandons vengeance du crime qui déshonore et la fille et le père : des pleurs de colère roulent dans nos yeux; nous voudrions de notre main frapper le coup qui doit renverser la plus odieuse des tyrannies, celle qui s'attaque au sanctuaire de la famille. — Ainsi, au-dessus de la sympathie qui nous associe aux maux physiques de nos semblables, il existe une sympathie plus haute qui nous associe à la grandeur ou à la honte de leurs destinées. Cette dernière, c'est la sympathie morale, c'est la communion de cœur et d'esprit avec le cœur et la pensée des autres hommes.

Au-dessus de la sympathie morale, il en est une autre

plus élevée encore, qui continue les deux premières en leur apportant leur complément naturel, en embrassant dans son amour les intérêts matériels, les intérêts moraux et les intérêts éternels de l'humanité. Cette nouvelle sympathie ambitionne pour l'homme plus qu'il n'ambitionne quelquefois lui-même. Elle veut pour lui tout le bonheur que comporte la grandeur de sa nature. Il ne lui suffit pas de lui ouvrir toutes les sources de la félicité qui se mesure; elle veut approcher ses lèvres de la coupe où l'on puise un bonheur sans bornes et sans fin. Dans l'ardeur divine qui la consume, elle franchit les continents et les mers, pour aller apporter aux peuples assis à l'ombre de la mort la lumière venue d'en haut, la lumière qui éclaire, qui réchauffe, qui console, qui ranime, qui transforme le cœur, l'esprit, la volonté, qui fait jaillir les plus pures vertus du sein de l'être le plus dépravé, qui redonne l'existence et la vie à l'âme mortellement blessée par le mal. Au prix de cet amour, les deux autres sont faibles et petits. Ils se bornent, le plus souvent, à former des vœux et des souhaits pour le bonheur d'autrui. Lui et lui seul s'élance dans la voie de l'action, et d'une action civilisatrice qui aspire à renouveler la face entière du monde moral, à le faire passer du vice à la vertu, de l'erreur à la vérité, des ténèbres à la lumière. — Tels sont les trois aspects sous lesquels se produit l'amour de l'homme pour l'homme. A son premier et à son second degré, il se rencontre plus ou moins chez tous les peuples; à son troisième degré, il est le privilége des nations éclairées de la lumière bienfaisante du christianisme.

Un sentiment si vrai, si naturel, si bien en harmonie avec la nature d'un être éminemment sociable, aurait dû, ce semble, ne rencontrer aucun contradicteur. Il n'en a pas été ainsi : aux yeux de l'école matérialiste, tout ce qui

élève l'homme au-dessus de l'animal est illusion, rêve, utopie. Écoutez Helvétius (*De l'Homme*, t. II, ch. IV.) : « Celui qui soutient la bonté originelle des hommes veut les » tromper. Non qu'il n'existe des êtres compatissant aux » maux de leurs semblables; mais l'humanité en eux est » l'effet de l'éducation et non de la nature. L'homme de la » nature est cruel; il doit l'être. Il porte la dent de l'animal » carnassier, il doit être vorace et par conséquent sangui- » naire. D'ailleurs, la chair est pour lui l'aliment le plus » conforme à son organisation; sa conservation, comme » celle de presque tous les animaux, est attachée à la des- » truction des autres. » — Chez les matérialistes, rien n'égale l'étrangeté de leurs idées que leur ignorance. Si Helvétius, avant d'écrire ces lignes, avait examiné l'organisation dentaire de l'homme, il aurait vu que sur les trente-deux dents que l'on trouve dans sa bouche, vingt-quatre sont exclusivement molaires, et que par conséquent sa destination est d'être principalement frugivore, comme il l'est, en effet, puisque les fruits de la terre entrent pour les dix-neuf-vingtièmes dans l'alimentation générale de la population du globe. L'homme appartient donc, par son organisation dentaire, à la classe des animaux doux et paisibles. L'histoire naturelle confirme les données de la psychologie.

Quelques écrivains, pour servir un système conçu en dehors des faits, ont prétendu que l'amour de l'homme pour l'homme était un sentiment inconnu aux peuples du paganisme; qu'on ne le rencontrait que chez les nations régénérées par la foi chrétienne. L'histoire, qu'ils invoquent à l'appui de leur opinion, les dément sur ce point comme sur bien d'autres. — Où donc, plus que chez les nations païennes, l'étranger était-il un être saint, sacré, inviolable? Les mœurs, les lois, la religion, unanimes en ce point, ne fai-

saient-elles pas de l'hospitalité le premier et le plus saint des devoirs? Les traditions païennes ne nous montrent-elles pas Jupiter parcourant la terre, sous la forme d'un étranger, pour découvrir et punir les violateurs de l'hospitalité? Or, qu'est-ce que c'est que ce respect si profond pour l'étranger, si ce n'est l'amour que l'homme porte à son semblable, élevé du rang de sentiment à la hauteur d'un devoir? Sans doute, si l'on demande aux peuples païens l'amour de l'homme tel qu'il se produit sous l'influence de l'esprit chrétien, on ne l'y trouvera pas. S'ensuit-il que ces peuples aient vécu étrangers à ce premier sentiment de la nature, sans lequel il n'y aurait pas de sociabilité? Entendez-vous le peuple romain applaudir tout entier à ces paroles de l'un de ses poètes : *Homo sum, etc.* Je suis homme, et rien de ce qui est de l'homme ne m'est étranger; et doutez, si vous le pouvez, que l'humanité ne soit un sentiment inné au cœur de tous les hommes.

Des Vertus privées.

La première des vertus privées, celle qui contient toutes les autres, c'est de prendre soin de son être, de tout son être; de son âme et de son corps; de ses facultés, de toutes ses facultés; de sa raison, de son intelligence, de son cœur, de sa volonté, de sa liberté, de sa sensibilité.

Le premier champ à défricher, c'est celui de notre intelligence; sans culture, il demeure stérile ou ne produit que des ronces. C'est l'étude qui anime la pensée, c'est la science qui la fait vivre. Son souverain mal est dans l'ignorance ou l'erreur, et son souverain bien dans la connaissance et l'assimilation de la vérité. De toutes les sciences, la première

à cultiver, c'est celle qui nous apprend à nous connaître, qui nous explique ce que nous sommes, d'où nous venons, où nous allons, et ce que nous avons à faire dans ce monde : c'est la science de notre âme et de Dieu. L'instruction morale et religieuse a droit à toutes nos préférences, et par son importance, et par son objet. Elle seule nous rend meilleurs ; elle seule nous entretient des deux plus grandes choses dont l'homme puisse s'occuper, l'âme et Dieu.

En tant qu'êtres actifs, la vertu qui nous convient, c'est l'action, c'est le travail. L'inertie et l'oisiveté retiennent improductifs au fond de nous-mêmes les talents et les aptitudes dont la Providence nous a gratifiés. Sans le travail nous demeurons indigents, incapables de pourvoir à nos besoins, incapables de nous procurer le double aliment que réclame notre double nature à la fois spirituelle et corporelle.

Nés imparfaits, mais perfectibles, et chargés par conséquent de nous rendre meilleurs, nous devons travailler à corriger les défauts, les imperfections de notre nature, à acquérir les vertus qui nous manquent, à combattre les mauvais instincts, les mauvais penchants que nous apportons en venant au monde. Mais, en présence des obstacles que présente l'accomplissement de cette tâche, y a-t-il pour nous un autre moyen de les surmonter qu'une volonté forte et constante, qu'un effort sans cesse répété ? Cet effort, c'est le courage moral, c'est la véritable force de la volonté, dont le rôle n'est pas de tenir le gouvernail dans la vie, mais de lutter sans cesse contre les flots accumulés des mauvaises passions. Il faut donc, à la vertu par laquelle on prend soin de son intelligence, ajouter le travail et le courage.

Nous naissons aptes à devenir libres, bien plus que véritablement libres. Nous naissons esclaves de l'ignorance ;

nous suçons quelquefois l'erreur avec le lait; d'autres fois, nous contractons, dès nos premières années, de mauvaises habitudes qui nous sont inculquées par l'éducation; et toujours nous sommes plus ou moins maîtrisés par les sens, par le corps, par la chair, par les plaisirs sensuels; la vraie liberté consiste à s'affranchir de toutes ces servitudes, à régner sur le corps, les sens, la chair et les passions, à triompher de l'ignorance et de l'erreur par la science et la sagesse. Ce triomphe, qui ne s'obtient pas sans effort et sans courage, c'est la vraie liberté.

Nés sensibles, c'est-à-dire capables d'aimer et de haïr, d'espérer et de craindre, d'éprouver peine ou plaisir, de ressentir les émotions les plus diverses, depuis les plus humbles que nous partageons avec l'animal jusqu'aux plus élevées qui nous transportent en quelque sorte par delà ce monde, jusqu'en présence de l'infini, notre loi, en tant qu'êtres sensibles, est de chercher le bonheur non dans les jouissances d'en bas, mais dans celles d'en haut, qui ont leur source dans les relations de notre âme avec Dieu, avec le vrai, le beau, le juste, le saint; avec l'art, la science et la vertu.

Chacune des vertus privées, sociales et religieuses que je viens d'énumérer demande, pour se produire en totalité, le concours de nos organes. Il faut plus que penser, vouloir et désirer le bien; il faut le produire au dehors; il faut ajouter l'acte externe à l'acte interne. Le corps contribue à sa manière à l'œuvre de nos diverses vertus, en nous prêtant le ministère de ses divers organes. Nous devons donc veiller à sa conservation, et par conséquent lui faire prendre de bonne heure les habitudes qui lui donnent la force, l'énergie, la santé, la vigueur, la souplesse dont il a besoin pour seconder l'âme et l'esprit dans leurs opérations. Ces

habitudes sont là tempérance, la sobriété, la frugalité, le travail, la pureté des mœurs. Platon, au huitième livre de son *Traité des Lois,* pour justifier la règle de la tempérance, la recommande aux Grecs en leur mettant sous les yeux les exemples des plus fameux athlètes de la Grèce qui ne connaissaient pas, dit-il, de meilleur moyen de tourner en leur faveur les chances du combat, de meilleur prélude à la victoire que la pratique austère et habituelle de la tempérance et de la continence. (Page 119, traduction de M. Cousin.)

« Les gens du monde, dit M. Debreyne, (1) croient gé-
» néralement que les habitudes de tempérance portées à
» leurs extrêmes limites abrégent la durée de la vie et dé-
» truisent les santés les plus robustes; elles sont, au con-
» traire, un vrai moyen de santé et de longévité, et, en
» outre, un préservatif contre les maladies les plus terribles
» qui affligent l'humanité. Depuis vingt-neuf ans que nous
» sommes attaché comme médecin à l'abbaye de la Trappe,
» près Mortagne, nous n'avons pas rencontré un seul cas
» d'apoplexie, de goutte, de gravelle, de pierre, de cancer,
» de scorbut; en 1832, le terrible choléra qui fit de si af-
» freux ravages aux environs du monastère, ne pénétra pas
» dans son enceinte. Les deux derniers abbés de cette mai-
» son sont morts, l'un à l'âge de soixante-quinze ans, et
» l'autre, M. Daiguebelle, à quatre-vingt-seize ans. »

Un jour, un homme lassé de la vie déréglée qu'il avait menée jusqu'à l'âge de quarante-cinq ans, fut pris de l'envie d'essayer de la vie réglée et tempérante. Ce ne fut pas d'abord sans quelques difficultés. Peu à peu cependant il se fit

(1) Auteur de la *Thérapeutique appliquée aux maladies chroniques*, p. 330.

à la sobriété, et les effets salutaires qu'il ressentit de cette nouvelle habitude furent si grands qu'il voulut les consigner dans un petit écrit qui nous reste et où l'on trouve ces lignes : « A cause de ma complexion délicate, j'avais désespéré d'atteindre à ma soixantième année, et cependant, » grâce à mon régime, me voici parvenu à l'âge de quatre-» vingt-quinze ans; et je suis encore sain, allègre et content. » J'ai l'entendement aussi net et aussi subtil que jamais, le » jugement aussi ferme et la mémoire aussi assurée; et la » voix, qui ordinairement est la première à baisser, m'est » devenue plus claire et plus forte; ce qui fait que je dis » mes prières tout haut, au lieu que je les disais tout bas. » — Il vécut encore cinq ans. — Cet homme, qui a pris la peine d'écrire un livre sur l'efficacité de la tempérance, c'est le vénitien Cornaro qui vivait à la fin du seizième siècle.

TROISIÈME SECTION.

DES DIVERSES SANCTIONS DE LA LOI MORALE.

Toute loi vraiment loi porte avec elle une double sanction; d'abord la sanction consécrative qui la rend sainte et sacrée, qui fonde et démontre son droit au respect, à l'amour, à l'obéissance des hommes; ensuite la sanction rémunératrice et pénale qui attache plaisir et bonheur à l'observation de ses préceptes, souffrance et malheur à l'infraction des mêmes préceptes.

Cette double sanction est nécessaire à toute loi qui s'adresse à des êtres intelligents, libres et sensibles : car, sans la première elle manque d'autorité pour se faire obéir et respecter; et sans la seconde elle n'étend pas son empire sur

tout l'être qu'elle est appelée à gouverner ; elle demeure sans action sur sa faculté d'être heureux ou malheureux ; elle se pose comme le principe de son bien, sans l'être de son bonheur, ce qui est contradictoire.

La loi morale réunit ces deux sanctions ; dès qu'il est démontré qu'elle est un décret éternel de l'éternelle raison, que ce qu'elle propose aux créatures raisonnables n'est pas autre chose que de prendre Dieu pour modèle, de l'imiter, suivant la mesure de leurs forces, dans sa justice, dans sa bonté, dans sa sainteté ; en un mot, dès qu'il est établi qu'elle vient de Dieu, dans cette sublime origine elle puise un droit absolu au respect, à l'amour et à l'obéissance des hommes.

L'absence de cette sanction consécrative est le défaut radical du système de ceux qui essaient de fonder une morale, abstraction faite de l'idée de Dieu. (1) — L'idée de devoir qu'ils invoquent pour en faire l'objet exclusif de leur culte est la première à les condamner ; car le devoir est loi : et une loi sans législateur est une énigme inintelligible qui n'a pas plus de prise sur le cœur et la volonté que sur l'intelligence.

Les récompenses et les châtiments attachés à l'observation et à l'infraction des préceptes de la loi morale sont de plusieurs sortes : 1° la paix du cœur et le remords ; 2° l'approbation et l'improbation des hommes ; 3° la protection que les lois humaines assurent à ceux qui font le bien, et les peines qu'elles infligent à ceux qui font le mal ; (2) 4° le

(1) C'est l'erreur du kantisme.

(2) Les bonnes actions, toujours profitables à la société par leurs effets conservateurs, ne le sont pas toujours à leurs auteurs ; la vertu est une puissance généreuse, libérale, donatrice, souvent payée d'ingratitude ou d'oubli.

bonheur réservé à la vertu et le malheur réservé au vice dans une vie meilleure.

De ces quatre sanctions, les trois premières sont insuffisantes; et c'est de leur insuffisance que dérive la nécessité de la dernière; car, sous le règne d'un Dieu juste, il faut qu'il soit rendu à chacun selon ses œuvres, et c'est ce qui n'a pas lieu dans ce monde. — Il semble, au premier aspect, que la vertu porte avec elle sa récompense, et que le crime, de son côté, traîne avec lui son supplice dans l'aiguillon du remords qui tourmente et déchire le coupable; mais, en y regardant de près, on s'aperçoit que le remords et la paix du cœur n'existent que pour celui qui croit en Dieu, que la paix du cœur tire sa force de l'espérance d'un avenir meilleur, et que le remords n'est cruel que par la crainte de ce même avenir; car, supposez un instant que pour l'homme tout finisse à la mort : dans cette hypothèse, conserverez-vous à la paix du cœur sa vertu consolatrice, et au remords la terreur qu'il inspire? Demain je ne serai plus, mes crimes et mes vertus seront ensevelis pour toujours dans le silence de la tombe. Il ne restera pas la plus légère trace de mon existence. Comment voulez-vous qu'avec cette perspective je redoute le remords ou que j'attache quelque prix à la paix du cœur? — Le néant qui m'attend au terme de ma carrière, le néant qui va tout détruire en moi, ne m'apprend-il pas que la différence que j'ai faite entre le vice et la vertu n'est qu'illusoire, que le remords que je crains n'est qu'un préjugé d'éducation, et la paix du cœur une déception que j'achète par les plus douloureux et les plus inutiles sacrifices? Le néant qui nivelle toutes les existences ne m'apprend-il pas hautement qu'elles ne valent pas mieux les unes que les autres; que la différence que j'y mets ne provient que d'une erreur de mon esprit? — Avec le néant

au bout de ma carrière, je puis braver le ciel, insulter à la divinité, blasphémer son nom, défier sa puissance de m'atteindre. Le néant qui m'attend m'offre contre les coups de sa justice un refuge, un rempart inaccessible. — Avec la doctrine du néant, il n'y a donc ni remords ni paix du cœur. — Au lieu d'être une rétribution, la paix du cœur n'en est donc qu'une promesse, et le remords, à son tour, n'est terrible que par la perspective d'un avenir auquel le méchant ne peut échapper.

Non rétribués au dedans, le vice et la vertu le sont-ils au dehors? La justice humaine rend-elle à chacun suivant ses œuvres, suivant son mérite? Que rend-elle à la victime qui vient de tomber sous les coups d'un assassin? La rappelle-t-elle à la vie? Que donne-t-elle au citoyen qui meurt pour la défense des lois de sa patrie? Ses récompenses vont-elles le chercher dans la tombe? La prétendue équité des juges de la terre les préserve-t-elle du malheur de confondre l'innocent avec le coupable, de frapper la victime, d'absoudre le criminel? Combien de fois, emportés par leur faiblesse naturelle, ne font-ils pas pencher la balance du côté du fort et du puissant? (1) Et la justice humaine fût-elle toujours ce qu'elle doit être, impartiale et sans passions, où seraient ses moyens de rétribution? Que

(1) Platon rend sensible l'imperfection de la justice humaine par cette ingénieuse allégorie : « Autrefois, dit-il (*Gorgias*, p. 404.), les hommes » étaient jugés vivants par des juges vivants qui prononçaient sur leur » sort le jour même qu'ils devaient mourir; mais Pluton et les gardiens » des îles fortunées s'étant plaints qu'on leur envoyait des âmes qui ne » méritaient ni les châtiments ni les récompenses qu'on leur avait as- » signés, Jupiter ordonna qu'à l'avenir personne ne serait jugé qu'a- » près sa mort, lorsqu'il serait dépouillé de toutes les choses extérieu- » res qui empêchaient de voir son âme dans sa nudité, telle qu'elle est » réellement. Et depuis ce jour il en est ainsi. »

peut donner l'homme à l'homme? Le bonheur? lui qui vit dans les larmes! L'éternité? lui qui n'a pas un seul jour d'assuré!

Le vice et la vertu ne sont donc pas rétribués dans ce monde. J'ajoute : ils ne pouvaient pas, ils ne devaient pas l'être. L'homme vertueux va heurtant son siècle, l'attaquant dans ses vices, le combattant dans ses erreurs, dans ses préjugés; le poussant ou à une réforme à laquelle il se refuse, ou à un progrès qui fait violence à son inertie; il tranche, il coupe dans le vif pour opérer la guérison des malades; il fait souffrir. Aussi, au lieu de la reconnaissance de ses contemporains, n'obtient-il souvent que leur ingratitude ou leurs anathèmes. Déjà malheureux au dedans de lui-même par les combats sans nombre qu'il a à soutenir contre ses passions, sa vertu lui suscite au dehors de nouveaux ennemis. Pour prix de son patriotisme Socrate est condamné à boire la ciguë, Aristide à s'exiler d'Athènes, et Régulus paye de sa vie son héroïque fidélité à sa parole.

L'histoire l'atteste : les bienfaiteurs de l'humanité n'obtiennent guère justice que quand ils ne sont plus. Leur apothéose ne commence qu'après leur mort : la postérité seule a des couronnes, des autels, des statues à consacrer à leur mémoire.

Rétribuée dans ce monde, la vertu eût été arrêtée dans sa course; la rétribution lui eût posé des limites; la récompense lui eût fait comprendre que sa tâche était finie, que le moment du repos était arrivé, tandis que sa loi dans ce monde est un progrès sans fin, sans relâche. De même, la punition immédiate du vice, en enlevant aux méchants la seule planche de salut qui leur reste après la faute, le repentir et l'expiation, eût rendu impossible tout retour de leur part à la vertu, paralysé l'exercice de la clémence divine, et mon-

tré Dieu aux hommes sous un faux jour en le leur offrant comme un être qui ne sait que punir et jamais pardonner.

Le mérite devait précéder la récompense; le combat, la victoire; le travail, le salaire. Et c'est dans ce monde que par la lutte, le travail, le progrès, l'homme doit acquérir des droits, qu'il doit se rendre digne du bonheur que lui promet la conscience.

Parce qu'elle doit être rétribuée, et qu'elle ne l'est pas dans ce monde, la vertu le sera donc nécessairement dans un autre : la justice de Dieu nous en est un sûr garant; l'immortalité de l'âme est certaine; elle ne peut être établie sur une base plus solide que sur la justice même de Dieu.

Cette preuve de l'immortalité de l'âme n'est pas la seule. — Tout homme, dans ce monde, aspire vers un état meilleur que celui où il se trouve. Y est-il parvenu, il aspire à une nouvelle élévation. L'a-t-il atteinte, de nouveaux projets d'agrandissement germent dans son cœur, et quels que soient ses succès, il ne dit jamais : « C'est assez. » Auguste, sur le plus grand trône de l'univers, s'écrie en gémissant : « Ce n'est que cela ! » Alexandre, maître de la Grèce, veut conquérir l'Asie; maître de l'Asie, il veut conquérir le monde entier; il veut toujours aller plus loin. Son histoire est celle de tous les hommes. Tous, plus ils ont, plus ils veulent avoir. Les conquêtes effectuées, au lieu d'éteindre leur soif de grandir, ne font que l'exciter davantage. De là la question que s'adresse le poète latin : « D'où vient, ô » Mécène, que personne n'est content de son sort? » La vraie réponse n'est pas celle d'Horace, mais celle-ci : Que tous, nous aspirons instinctivement vers un état meilleur que celui où nous sommes; que tous, à notre insu, nous gravitons vers l'*infini*, d'où nous sommes venus et où nous

devons aller. Or, que prouve cette aspiration incessante et irrésistible, si ce n'est notre prédestination à une vie meilleure? Qui a mis en nous cet instinct de progrès, si ce n'est celui qui nous a formés, et, en nous formant ainsi, nous a révélé nos destinées immortelles?

J'ai des facultés par lesquelles j'entre en relation avec le monde qui m'environne, avec les objets de même nature que moi, finis et bornés comme moi. Mais j'en ai d'autres d'un rang plus élevé qui m'entraînent sans cesse par delà ce monde visible et périssable, vers des réalités d'un ordre supérieur, vers les choses invisibles, impérissables, éternelles, nécessaires, infinies. Ma raison et ma conscience ne me parlent que d'un monde qui n'a pas commencé, qui ne finira jamais. Par ma constitution actuelle, je suis semblable à l'enfant qui dans le sein de sa mère porte en lui l'ébauche préformée d'organes qui annoncent la vie ultérieure à laquelle il est appelé. (1) Que puis-je donc voir dans les facultés supérieures qui percent la voûte du monde où je vis, qui m'initient à la connaissance d'un bien suprême, si ce n'est la preuve que je suis appelé à en prendre un jour possession? — Puis-je m'arrêter un seul instant à l'idée que Dieu ait mis en nous l'image d'un bien pour lequel nous n'étions pas faits, uniquement pour le plaisir de nous tourmenter par la pensée de son éternelle privation?

Rien ne meurt, dit Fénelon; aucun atome de matière ne se perd. Ce qu'on appelle la mort n'est qu'un simple dérangement de parties; en quelque endroit que le hasard en écarte les débris, aucune parcelle ne cesse d'exister. L'anéantissement du plus vil, du plus imperceptible atome n'a

(1) Les germes préformés dans le fond des gencives de l'organe dentaire prouveraient à l'enfant, s'il pouvait lire dans son organisation, sa prédestination à une vie nouvelle.

pas lieu dans l'univers. Pourquoi donc craindrais-je l'anéantissement de cette autre substance, cent fois plus noble et plus élevée, que j'appelle mon âme? Comment s'imaginer que le corps qui ne s'anéantit nullement, anéantisse l'âme qui est plus forte que lui? La désunion de ces deux êtres ne peut pas plus opérer l'anéantissement de l'un que de l'autre. La mort sépare les parties qui composaient le corps; elle ne peut séparer les parties qui composent l'âme, puisqu'elle est sans parties. Donc, d'après la loi que rien ne meurt dans la matière, il faut dire : Pas plus que l'atome l'âme ne meurt; elle est immortelle.

La durée d'un être doit se préjuger d'après la nature des aliments dont il se nourrit. Ne se nourrit-il que d'aliments périssables, il est prédestiné à périr. Ne reçoit-il dans sa substance que des aliments renfermant un principe de vie immortelle, par l'assimilation qu'il s'en fait, il s'inocule un germe d'immortalité. — Appliquant à l'homme cette règle, que tout être a un principe de durée analogue à la nature des substances dont il se nourrit, demandons-nous de quoi se compose son alimentation. Si en tant que corps il se nourrit d'atomes, en tant qu'âme, raison, esprit, intelligence y a-t-il pour lui une autre nourriture que l'assimilation de la science, et, par suite, de la vérité qui en est l'objet constant? La vérité, n'est-ce point là le principe nourricier de l'âme, n'est-ce pas là, comme dit Mallebranche, cette viande des esprits qui faisait les délices des Pythagore, des Socrate, des Archimède, et qui passionne tellement l'âme qui en a goûté, qu'elle dédaigne tout autre mets, qu'elle ne cesse plus de la désirer et de la chercher? Or, l'essence de la vérité n'est-ce pas d'être immortelle, d'être coéternelle à Dieu, comme disait Orphée? Et l'on voudrait qu'un être qui se repaît d'immortalité fût mortel, que

malgré la nature impérissable des aliments dont il se nourrit il fût prédestiné à périr! C'est vouloir ce qui implique contradiction, c'est vouloir l'impossible. Donc la nature immortelle de la vérité, qui est l'aliment naturel de l'âme, atteste et démontre de nouveau son immortalité. (1)

Vaincu par les preuves qui attestent la réalité d'une vie future, l'incrédule demande si cette vie durera toujours. — La réponse est facile. — Où serait la raison de lui assigner un terme? Après avoir créé l'homme intelligent et libre, après lui avoir donné pour loi l'amour et la pratique de la justice, après lui avoir accordé pour prix de sa vertu une nouvelle existence dans un monde meilleur, Dieu peut-il, sans se manquer à lui-même, lui retirer ce don de sa bonté? Ne violerait-il pas la première des lois de sa justice, qui est de maintenir la récompense tant que dure le mérite? Or, en sortant de ce monde, l'âme juste emporte avec elle ses vertus pour ne plus les perdre; et ces vertus, par leur permanence renfermant un titre permanent au bonheur, ce bonheur ne doit-il pas être lui-même permanent? Le bien que l'âme s'incorpore en se faisant juste, le bien qu'elle convertit en sa propre substance en se faisant sainte, est un bien divin, comme dit Platon, un bien qui ne peut cesser d'être bien, un bien indestructible. Donc le premier effet qu'il doit produire sur l'âme qui se l'assimile est de lui communiquer sa propre indestructibilité.

Le bonheur de la vie future ne serait plus un bonheur s'il devait avoir une fin. La perspective de cette fin en détruirait tout le prix; et d'un autre côté, dissimuler ce terme, en faire un mystère, serait une déception indigne de la divinité : donc la vie future durera toujours. — C'est

(1) Auguste Nicolas, *Études philosophiques*, t. I, p. 16.

d'après les mêmes principes que Platon a dit : « Donnez à un homme la santé, la richesse, une autorité sans bornes, ajoutez-y une vigueur extraordinaire, du courage, et, par-dessus tout cela, l'immortalité. Loin de contribuer au bonheur de sa vie, vous ne ferez que le rendre immortellement malheureux, s'il loge dans son âme l'*injustice* et le *désordre*. » (*Des Lois*, liv. II, p. 95.) — Oui, immortellement malheureux, si toujours il porte en lui le mal du crime; car le mal de la peine est uni au mal du crime par un lien indissoluble; cette union est fatale; elle dérive de la nature invincible des choses; aucune puissance ne peut faire qu'une âme dégradée par le mal ne souffre de cette dégradation, et, par suite, qu'elle ne souffre toujours, si toujours elle demeure dégradée. Or, c'est là précisément l'état du méchant dont la méchanceté ne provient pas seulement de la gravité et de la multiplicité de ses fautes, mais surtout de sa persistance, de son obstination à rester dans le mal, de son refus d'en sortir, de son refus de le réparer, de l'effacer par l'expiation et le repentir. — Le méchant, c'est plus que l'être coupable; c'est celui qui a, pour ainsi dire, incarné le mal dans son âme; qui s'est fait le mal vivant, le mal permanent; et par suite de cette permanence, il provoque sans cesse contre lui l'action de la justice vengeresse. — A quel autre qu'à lui-même le méchant peut-il s'en prendre de son malheur? N'en est-il pas le premier et l'unique artisan? Quel autre que lui pouvait l'en préserver? Y a-t-il une puissance au monde capable de rendre bon malgré lui un être volontairement mauvais? Le premier obstacle à sa transformation n'est-ce pas le refus de sa volonté? Et c'est ce refus obstiné qui forme le caractère essentiel du méchant. Saint Augustin a donc eu raison de dire : *Et peccato permanente, et ira Dei permanebit.* « La faute subsis-

» tant, la peine subsistera de même. » — Ne disons donc pas : Des milliers de siècles sont plus que suffisants pour expier la faute d'un instant; car ce n'est pas la faute d'un instant qui est punie d'une peine permanente; c'est la faute elle-même permanente. — Ne disons pas davantage : Pourquoi dans l'autre vie ne serait-il pas donné au méchant de racheter sa faute? Car la faculté de racheter ses fautes entraînant avec elle la faculté de les aggraver, la similitude de cette vie avec la vie actuelle en demanderait une troisième, et celle-ci une autre encore, et toujours ainsi, sans autre résultat certain que l'impunité du mal et l'anéantissement de la justice vengeresse, à jamais désarmée.

N'en doutons pas, c'est sous l'influence de ces idées, dont elle avait le sentiment sans s'en rendre compte, que l'humanité a toujours professé le dogme de la perpétuité des peines pour les crimes que Platon appelle *inexpiables, incurables*. (*Gorgias*, p. 404.) Homère et Virgile, dans la description de leur Tartare, n'assignent aucun terme aux châtiments dont sont frappés les grands coupables.

...... Sedet, æternumque sedebit
Infelix Theseus......

Conclusion.

La morale est une véritable science; elle se tire tout entière de l'idée du bien. Le bien est multiple; il est des biens de plusieurs sortes. Mais, au lieu de marcher de front, ces différents biens se subordonnent les uns aux autres, et tous ensemble au souverain bien, au bien immuable qui en est le principe générateur. — Le vrai bien, le bien absolu, est impératif; il s'érige de lui-même en loi, en devoir, en précepte; la loi naturelle en est l'expression. — La mise

en pratique de cette loi, c'est la vertu. Encouragée, soutenue, consolée dans ce monde par la paix du cœur, mais non récompensée suivant son mérite, la vertu doit trouver sa récompense dans un autre monde. C'est ainsi que les trois parties de la morale s'enchaînent, et qu'elles sortent toutes les trois d'une même idée, de l'idée du bien.

ORIGINE DE L'IDÉE DU BIEN.

Le premier garant de succès dans la recherche de l'origine d'une idée, c'est de commencer par se rendre bien compte de la nature de cette idée; sans cette précaution on s'expose à chercher autre chose que ce que l'on veut trouver.

L'idée de bien est complexe : il y a le bien sensible qui s'identifie avec le plaisir ou le bonheur; il y a le bien positif qui se confond avec l'utile ou l'intérêt public; et il y a encore le bien *légal* qui a sa source dans la conformité des actes de la volonté avec les prescriptions des lois faites par les hommes. Ces trois espèces de bien, toutes réelles qu'elles sont, peuvent se rencontrer réunies dans un même acte, sans que cet acte soit pour cela vraiment bon; il peut même arriver que malgré leur présence il soit radicalement mauvais. Par exemple, vous formez un dessein, vous l'exécutez, vous réussissez; la réussite vous apporte bonheur et profit, utilité et jouissance. Vous n'avez en rien blessé les lois de votre pays : que faut-il de plus pour que votre action soit bonne? Il semble qu'elle a tout ce qu'il faut. Et il n'en est rien pourtant. — Il faut de plus que dans la conception de votre dessein et dans le choix des moyens pour en assurer le succès vous n'ayez blessé en rien, directement ni indirectement, les saintes lois de l'équité, de la justice, de l'hon-

neur, de la droiture, de la probité, de la conscience qui interviennent en tout et partout ; car si vous aviez violé une seule de ces lois, l'habileté, la prudence et le succès de vos calculs n'empêcheraient pas votre action d'être coupable. La condamnation de Socrate fut conforme aux lois d'Athènes; elle fut agréable à ses ennemis, favorable aux intérêts du culte des faux dieux : et cependant elle fut inique, parce qu'elle punissait comme coupable celui dont le seul crime était d'avoir défendu les droits de la vérité contre l'erreur, d'avoir enseigné l'existence du vrai Dieu. — Le supplice des chrétiens condamnés aux bêtes était conforme aux édits des empereurs, favorable aux intérêts du paganisme et agréable aux Romains; en était-il moins la plus inique des sentences? — Le plaisir, l'utilité et la légalité (1) qui ont leur valeur dans certaines limites et à de certaines conditions, ne constituent donc pas le vrai bien, le bien sans lequel tous les autres perdent leur nom, le bien qui réside dans les saintes lois du juste et qui a pour caractère de ne changer jamais, pendant que le plaisir, l'utilité et la légalité changent autant de fois qu'il y a de peuples, de climats et de systèmes divers de législation. Mais chez tous les peuples, malgré la diversité des lois, des mœurs et des coutumes, il est bien d'une bonté universellement reconnue de rendre hommage à la vérité, de tenir sa parole, de garder la foi jurée, d'honorer ses parents, de respecter la propriété d'autrui, de se souvenir du bienfait reçu, de commander aux sens, au corps, à ses passions, de donner sa vie pour son pays, etc. Ainsi, comme il est un bien

(1) Il y a des actions tout à la fois légales et légitimes, c'est même le plus grand nombre; mais il y en a qui sont simplement légales sans être légitimes, comme le divorce qui est autorisé par certaines législations.

mobile, local et relatif, il est un bien immobile, universel et absolu. Ce bien, c'est celui dont nous voulons savoir comment se forme en nous l'idée que nous en avons.

Nous n'avons pas à nous occuper de ce que valent, au sujet de l'origine de l'idée du bien, et la théorie d'Helvétius qui ne reconnaît que le bien sensible, et la théorie de Bentham qui ne reconnaît que le bien utile, et la théorie de Hobbes qui ne reconnaît que le bien légal. Toutes ces théories, parce qu'elles méconnaissent le vrai bien, se trouvent placées en dehors de la question qui nous occupe.

Il y a deux choses dans l'idée du bien absolu : le précepte et l'exemple, la théorie et la pratique. Par laquelle de ces deux choses commençons-nous? Allons-nous du précepte à l'exemple, de la théorie à la pratique, ou suivons-nous la route opposée? — L'exemple et la pratique, c'est le bien personnifié dans les actions des hommes; c'est le bien rendu visible à tous les yeux; c'est le bien enseigné comme il doit l'être, d'une manière qui le rende accessible à toutes les intelligences, même aux plus bornées. — D'un autre côté, quel est celui qui pourrait comprendre ces différents préceptes : Honore la vérité; respecte le bien d'autrui; abstiens-toi du mensonge, du parjure, de la mauvaise foi, etc., si, au préalable, il n'avait été l'auteur ou le témoin de quelque acte de véracité, de franchise, de bonne foi; s'il ne savait d'avance ce que c'est que le mien et le tien? Tout précepte suppose dans celui à qui il s'adresse la connaissance anticipée de l'action prescrite ou défendue. — En troisième lieu, le bien n'est pas bien parce qu'il est prescrit; mais il est prescrit parce qu'il est bien. Le bien n'a pas sa raison dans le précepte; c'est le précepte qui a sa raison dans le bien. Que peut-on ordonner si ce n'est le bien, et que peut-on défendre si ce n'est le mal? Dieu lui-même ne

prescrit rien arbitrairement; c'est sa propre perfection qu'il prend pour modèle dans les lois qu'il impose à ses créatures intelligentes et libres; il leur demande d'être justes, saintes et véridiques comme lui; sa propre substance est le fonds dans lequel il puise sa législation. Les vraies lois, comme le dit Montesquieu, dérivent de la nature des choses; elles ont la raison de leur existence dans la constitution des êtres et dans les attributs qui les caractérisent. — Donc puisque la théorie, la loi et le précepte ont un antécédent qui a besoin d'être préalablement compris pour qu'elles deviennent elles-mêmes intelligibles, c'est une conséquence que nous devons débuter comme nous débutons, en effet, par l'idée de cet antécédent. Quel est-il cet antécédent? C'est l'exemple, c'est la pratique; c'est le bien rendu visible et sensible dans les actions des hommes; en d'autres termes, avant de savoir ce que c'est que la justice, la véracité ou la sainteté en soi, nous commençons par avoir sous les yeux des actions justes, véridiques ou saintes faites par nous ou par les autres. Nous allons donc de la pratique à la théorie, de l'exemple au précepte, de l'application à la loi.

Ainsi se trouve résolue la question si souvent débattue de savoir si la première idée que nous avons du bien est particulière ou générale; car, puisque nous allons de l'exemple au précepte, et que l'exemple est toujours particulier pendant que le précepte est général, il est démontré que nous allons de l'idée particulière à l'idée générale du bien. — On demande comment s'effectue ce passage, comment l'idée particulière qui ne contient pas l'idée générale peut la donner. — Sans aucun doute, tout exemple étant particulier ne peut être considéré comme le principe qui engendre le précepte qui est général de sa nature; mais il ne faut pas oublier que tout exemple, parce qu'il est exemple,

renferme une application du précepte, de la loi; qu'en même temps qu'il est un fait particulier, il est un fait normal, un fait conforme au précepte, à la loi; que, par cette conformité, il en porte l'empreinte, la ressemblance; et que, par cette empreinte, il traduit, il manifeste la loi, la règle, le précepte; il ne les contient pas, il les exprime; il n'en est pas le fondement, il en est la parole, mais la parole la plus claire et la plus intelligible de toutes. — La loi et le précepte sont comme cachés, enveloppés sous l'exemple; ils forment avec lui un tout complexe, un concret que l'esprit brise par une abstraction, que nous avons décrite ailleurs (page 58), pour mettre d'un côté le fait, le phénomène, et de l'autre la loi, la règle manifestée par le phénomène. Il en est de l'origine de l'idée du bien comme de celle de toutes nos idées universelles qui se font jour dans notre esprit à l'occasion d'un fait particulier. C'est ainsi que les lois des nombres, bien qu'elles ne soient contenues dans aucune de leurs applications particulières, se découvrent néanmoins à notre esprit par quelqu'une de ces applications. Nous allons des nombres concrets aux nombres abstraits, pour revenir plus tard de l'abstrait au concret, du général au particulier.

La nécessité où nous sommes, avant de pouvoir imposer à nos actions les qualifications de bonnes ou de mauvaises, de connaître nos diverses manières d'agir, par exemple, de savoir ce que c'est que de parler vrai ou de parler faux, avant de pouvoir dire que de ces deux actions, l'une est bonne et l'autre mauvaise; cette nécessité, dis-je, fait comprendre le peu de fondement du système des idées innées, car, d'après ce système, l'enfant devrait savoir qu'il est bien de parler vrai et mal de parler faux, avant d'avoir aucune idée de l'action de parler; il devrait connaître les qualifica-

tions morales avant de connaître les actes qui doivent les recevoir; il devrait connaître le subséquent avant l'antécédent, ce qui est évidemment impossible. (1)

Ce premier point établi que nous puisons notre première connaissance du bien et du mal dans le spectacle des actions bonnes ou mauvaises que la société et notre propre volonté mettent sous nos yeux, en d'autres termes, que nous allons de la pratique à la théorie, une autre question se présente à résoudre, celle-ci : De quelle manière, à la vue des actions si multiples et si diverses que la société met sous nos yeux, parvenons-nous à discerner celles qui sont bonnes de celles qui sont mauvaises? Et qui nous dirige dans ce discernement? Est-ce notre propre conscience ou la parole de ceux qui nous entourent? — Les faits répondent : C'est l'une et l'autre à la fois; mais la conscience d'abord; l'initiative lui appartient en fait et en droit.

En fait : car en présence d'un acte de véracité et d'un acte de mauvaise foi, ces deux manières d'agir ne produisent pas sur nous la même impression; il y a dans la véracité, la franchise, la bonne foi, la sincérité, quelque chose qui nous charme, qui nous plaît, qui nous attire, qui commande et obtient notre approbation; et de même dans l'astuce, la fraude, la mauvaise foi, le mensonge, nous rencontrons quelque chose qui nous déplaît, qui nous choque, nous offense, nous repousse et provoque involontairement

(1) Platon a défendu les idées *innées* en les expliquant par la *réminiscence*. D'après lui, l'âme a préexisté au corps, et dans ses rapports avec Dieu, antérieurs à la vie actuelle, elle a puisé la connaissance anticipée du bien que sa descente dans un corps mortel lui fait perdre, et dont elle retrouve peu à peu la trace, à mesure qu'elle avance dans la vie et qu'elle a sous les yeux l'image plus au moins fidèle du bien, reproduite par les actions des hommes. De là cette phrase platonicienne : « Apprendre c'est se ressouvenir. »

notre improbation. Avant tout enseignement extérieur, la première fois que nous mentons, nous sentons en nous une honte intérieure dont nous ne pouvons nous défendre ; et la force de cette honte est telle que malgré nos efforts pour la retenir cachée au dedans de nous-mêmes, plus d'une fois elle se fait jour au dehors par une expression toute particulière dans la physionomie, l'attitude et le maintien ; et dans l'enfant inhabile à dissimuler ce qu'il sent, par cette rougeur candide qui colore ses joues sous l'action des reproches intérieurs que lui adresse sa conscience. Même avant de savoir parler, l'enfant se montre sensible à l'injustice ; injustement frappé, ses pleurs, son regard et son attitude sont autres que lorsqu'il souffre d'une douleur d'entrailles. Entendez-vous ce petit jurisconsulte de quatre à cinq ans, à qui on reproche d'avoir frappé l'un de ses compagnons de jeu, s'écrier avec fierté : « *Ce n'est pas moi qui ai commencé !* » A quelle autre école qu'à celle de la conscience a-t-il appris que la défense personnelle est le premier de nos droits naturels ? Voyez les enfants dans leurs jeux, dans leurs amusements ; avec quelle promptitude, avec quelle sagacité merveilleuse ils se reprochent les uns aux autres les plus petits écarts des règles de l'équité, de la justice, de la droiture ! — On l'a dit avec raison : La notion du juste est si profondément enracinée dans notre âme, que même dans un repaire de brigands elle conserve un reste d'autorité et d'empire ; car, au moment de partager le butin, chacun des complices réclame sa part des dépouilles conquises comme ayant eu sa part de périls et de fatigues ; et ils ne trouveraient pas de châtiment assez grand pour celui qui oserait se faire la part du lion. Chose étonnante ! ce n'est que par un dernier reste de respect pour la loi du juste que se maintient même une société de brigands. — Il y a dans l'idée du bien

deux choses bien distinctes, les principes ou les idées premières, élémentaires, et les idées subséquentes, induites ou déduites des premiers principes : les vérités premières, élémentaires, ne s'enseignent pas et ne peuvent s'enseigner par la parole ; car elles sont évidentes, c'est-à-dire tellement claires qu'il suffit de la plus commune intelligence pour les comprendre ; et l'exemple étant plus clair que la parole, c'est la vue de l'exemple qui nous en suggère la première idée. La parole n'enseigne et ne peut enseigner que les conséquences plus ou moins éloignées qui se déduisent des premiers principes, parce qu'elles demandent un degré de sagacité qui n a pas été donné à tout le monde. — Ainsi, en fait, comme nous venons de le voir, la conscience nous instruit la première sur ce que c'est que le juste, le bien, l'honnête ; la parole continue l'œuvre commencée par la conscience, elle ne la commence pas.

En droit : ce qui est doit être, et les choses ne pouvaient se passer autrement. Car, sans un sens natif du bien et du mal, où en serions-nous ? Notre condition ne serait-elle pas pire que celle de l'animal qui trouve dans son instinct un guide assuré pour lui faire discerner ce qui lui est bon de ce qui lui est mauvais ? Existe-t-il et peut-il exister un seul être dépourvu de l'instinct conservateur de son existence ? Et cet instinct est-il et peut-il être autre chose qu'une sagacité innée dans le choix de ce qui peut le conserver ou le détruire ? Cette sagacité ne l'avons-nous pas pour la conservation du corps ; apprend-on à l'enfant à chercher et à sucer le lait qui doit le nourrir ? Pourquoi donc l'âme serait-elle moins bien traitée que le corps ? Pourquoi serait-elle réduite à demander à tout instant à la parole extérieure, si souvent trompeuse, ce qu'elle doit faire et ce qu'elle doit éviter pour vivre de la vie qui lui est propre ?

profiter de ce secours extérieur, elle ne le pourrait pas si, au préalable, elle ne savait discerner par elle-même le bien du mal; car on aurait beau nous parler toute la vie du juste, de l'honnête, du bien, si nous n'avions jamais eu sous les yeux quelques exemples de justice, de bonté, d'honnêteté, et si nous n'avions vu ou senti par nous-mêmes, par notre sens moral, la différence qu'il y a entre une action bonne et une action mauvaise, les termes dont on se servirait pour nous l'apprendre, ne se rapportant à rien qui nous fût connu, n'auraient aucun sens pour notre esprit; ils ne nous apporteraient pas plus de lumière que les mots d'une langue qui nous serait entièrement inconnue, et il n'y aurait aucun moyen de nous faire comprendre le sens de ces mots par d'autres mots; car un terme inconnu ne s'explique que par un autre qui nous est déjà connu, que par un terme qui, lui servant d'antécédent, lui sert en même temps de commentaire. Mais ici il s'agit des premiers mots d'une science dont nous n'avons encore aucune idée : tout nous est inconnu, et la chose signifiée et le signe significatif. Par où donc commencera la lumière? Elle ne peut commencer par le mot; car il faudrait pour cela, ce qui n'est pas, que les premiers mots d'une science portassent avec eux l'explication de la chose qu'ils signifient; par exemple, il faudrait que le mot soleil, la première fois que nous l'entendons, fît naître à lui seul dans notre esprit l'idée du soleil, alors même que, nés aveugles, nous n'aurions jamais vu de nos yeux la lumière de cet astre. Et pour prendre un autre exemple, il faudrait que le mot de pensée, de volonté ou de sentiment fît naître les idées de ces divers phénomènes dans l'esprit de celui qui n'aurait jamais ni pensé, ni voulu, ni senti; qui n'aurait jamais surpris en lui, dans sa vie intérieure, aucune trace de ces diverses manières d'exister;

il faudrait, ce qui ne peut être, que l'inconnu s'expliquât par l'inconnu. La première lumière en fait d'idées morales, pas plus qu'ailleurs, ne commence donc pas par les mots. Elle commence par où elle doit commencer, par un acte d'intuition ou de vision directe de la part de la conscience, appliquant son regard sur des actions qui personnifient sous nos yeux le juste, l'honnête et le bien. Le bien, une fois compris, il est facile de le nommer; et l'esprit, une fois pourvu d'un certain nombre d'idées morales, puisées dans l'étude directe des actes bons, et d'un certain nombre de signes correspondant à ces idées, par l'échange qu'il opère de ses idées personnelles avec d'autres intelligences, éclaircit, agrandit, étend, développe l'idée première qu'il s'était formée du bien par voie d'intuition; il continue par la parole son éducation morale commencée par la conscience; à la science acquise par vision, il ajoute la science qui s'acquiert par audition. C'est ainsi que les choses se passent, et non comme l'entend l'école traditionaliste qui enseigne que la parole porte en nous le *premier germe* des idées morales, et que la conscience se borne à développer ce germe; c'est le contraire qui est la vérité.

Il n'est pas même permis de dire avec un traditionaliste de nos jours (1) « que la parole objective le bien, le juste, » l'honnête sous l'œil de l'esprit (ce n'est pas la parole, ce » sont les actions), qu'elle seule la rend visible; que la vé- » rité morale est du nombre de celles dont Platon a dit » qu'elles s'apprennent aisément si quelqu'un nous les en- » seigne; » car parler ainsi, c'est encore trop attribuer à la parole, puisque c'est lui attribuer une initiative qui n'ap-

(1) L'auteur des *Études philosophiques sur le Christianisme*, t. I, p. 209.

partient qu'à la conscience, et qu'en outre, c'est mettre la parole avant la pensée, le signe avant la chose signifiée, le nom avant la chose nommée; enfin, c'est oublier que si nous allons un jour de la foi à la science, *fides quærens intellectum* (dans l'ordre surnaturel), nous commençons par aller de la connaissance à la foi (dans l'ordre naturel), *intellectus quærens fidem.* C'est cette vérité qu'a fini par comprendre l'un des plus ardents promoteurs de la théorie traditionaliste, lorsque, mis en demeure de s'expliquer s'il entendait que la parole, qui nous apporte les premières idées morales, bien que phénomène purement matériel, engendre et produit l'idée, phénomène tout spirituel, il a répondu : « Dieu, à l'occasion de la parole que prononce l'homme, » *crée dans l'esprit* les idées correspondant à cette pa- » role. » (1) Ce qui revient à dire que la parole, au lieu d'être le principe de la lumière morale, reçoit cette lumière de l'idée qui la précède.

Il peut paraître étrange de dire que nous commençons par faire ou par voir faire des actions bonnes, et que c'est de la contemplation de ces actions que nous tirons l'idée du bien; car, n'est-ce pas comme si l'on prétendait que nous commençons par faire ou par voir faire des actions *conformes* au bien, sans avoir l'idée préalable du bien?

Nous commençons par parler et par appliquer avec bonheur les règles de la grammaire sans connaître encore ces règles. Nous commençons par penser, juger et raisonner suivant les lois de la raison avant toute connaissance de ces lois; et c'est de cette première pratique toute spontanée que nous tirons la connaissance explicite des lois qui, plus tard, réduites en préceptes, nous dirigent dans l'action de parler,

(1) *Annales de Philosophie chrétienne*, t. II, p. 76.

de juger, de raisonner. Eh bien! de même nous commençons par agir suivant les lois de la droiture, par penser et parler suivant les lois de la vérité; nous commençons par être francs, sincères, candides, véridiques avant de connaître les lois et les règles de la véracité et de la franchise. Et c'est de cette première pratique dont nous sommes les auteurs ou les témoins que nous tirons la connaissance des règles de la morale : une fois en possession de ces règles, c'est à leur lumière que nous nous dirigeons dans la suite de nos actions.

Il ne suit pas de ce qui précède que nous ne connaissons le bien qu'*a posteriori*, car le véritable *a posteriori* c'est la connaissance extraite, induite d'un plus ou moins grand nombre de faits, et empruntant sa force et sa valeur de la synthèse des faits qui lui servent de base; tandis que l'idée du bien ne tire nullement sa force et sa grandeur du fait à l'occasion duquel elle se forme dans l'esprit : ce fait ne sert qu'à la susciter, à la faire naître; il en est l'antécédent historique et non l'antécédent logique ou le principe démonstratif, ainsi que cela a lieu dans toute connaissance *a posteriori*. — Le bien c'est le droit, et le droit domine le fait (1) de toute la hauteur de la loi sur le phénomène; une fois formée dans l'esprit à l'occasion du fait normal ou anormal qui en provoque la formation, l'idée de bien prend aussitôt les proportions d'un principe universel; elle se pose comme

(1) L'idée du fait, qui est l'acte interne ou externe, est donnée par la perception extérieure ou la perception intérieure; et l'idée du droit ou du bien absolu est donnée par la raison morale. Telle est la part qui revient à chacune de nos trois facultés dans la formation de l'idée du bien, d'où l'on voit que la morale comprend deux parties : la théorie du fait ou de l'acte vertueux, et la théorie du droit ou de la règle qui mesure le fait.

la régulatrice souveraine de toutes nos actions et de tous les faits dont se compose notre vie. Elle se manifeste ce qu'elle est, l'expression d'un principe dont le contraire implique contradiction, d'un principe qui ne peut être autrement qu'il n'est, et à ce titre elle prend place parmi les vérités nécessaires, invariables et universelles; et par là elle fait voir la distance immense qui la sépare du fait, lequel n'a servi qu'à en suggérer la première idée. — Dès que nous savons que mentir est mal, nous savons en même temps, et sans avoir besoin de consulter l'expérience, que mentir est un acte toujours mal, toujours irrégulier, et qu'il l'est toujours et partout, dans tous les temps et dans tous les lieux. Et c'est cette notion qui s'étend aussi loin que s'étendent l'espace et la durée, aussi loin qu'il existe des créatures intelligentes, que ne peut donner l'expérience la plus longue et la plus étendue, parce que si longue et si étendue qu'elle soit, elle est toujours renfermée dans un temps et dans un lieu déterminé. Mais toute supérieure qu'elle est aux données de l'expérience, la notion *a priori* (1) que mentir est toujours mal n'en a pas moins pour première condition d'existence une donnée expérimentale; (2) celui qui n'aurait jamais ni vu, ni fait une action bonne, serait aussi étranger à l'idée du bien qu'un sourd à celle de la musique et qu'un aveugle à celle des couleurs.

Le sourd-muet a beau avoir, dit-on, sous les yeux, des exemples d'actions bonnes, justes et honnêtes, il n'en de-

(1) Ce n'est pas l'idée du mensonge qui est donnée *a priori*, mais l'idée que mentir est mal en tout temps et en tout lieu.

(2) Bossuet a eu raison de dire que l'opération la plus intellectuelle n'était pas exempte de quelque élément sensible. (*Connaissance de Dieu et de soi-même*, p. 121.)

meure pas moins étranger à l'idée du juste tant que l'éducation, par la parole n'est pas venue la lui donner. « Des » hommes d'un âge mûr, nés dans notre civilisation, qui ne » l'avaient jamais quittée, qui avaient vu nos temples, nos » cérémonies, etc., interrogés sur le travail intime de leurs » convictions, ne savaient rien de la loi morale, rien de » l'âme et de Dieu. Ils étaient à l'état purement instinctif. » L'expérience a été répétée cent fois. » (1)

Cette assertion, ainsi présentée, manque d'exactitude. S'il faut en croire quelqu'un sur cette question, c'est sans doute les sourds-muets eux-mêmes : or, voici comment s'expliquent quelques-uns d'entre eux à qui une instruction supérieure a permis d'intervenir dans le débat.

« Le jeune et intéressant Lenoir, élève de notre institu- » tion et aujourd'hui l'un de nos répétiteurs sourds-muets, » prié de descendre en lui-même pour chercher à se rap- » peler ce qui se passait en lui avant l'époque à laquelle son » éducation avait commencé, me répondit en ces termes : » J'éprouvais de la jouissance quand j'avais pu faire du bien » à quelqu'un, spécialement quand j'avais donné quelques » secours aux pauvres, parce que c'était une chose qui » plaisait à mes parents. Je savais distinguer le mien du » tien. Je sentais qu'il ne fallait rien enlever à autrui. Je » sentais que c'était un devoir d'obéir à ses parents *et une* » *faute de mentir*. — Vous me surprenez, disait une jeune

(1) *Conférences* de l'abbé Lacordaire, t. I, p. 149.

Il ne faudrait pas conclure de ce passage que M. l'abbé Lacordaire suit les principes de l'école traditionaliste ; loin de là, il reconnaît tous les droits de la conscience ou de la raison morale. A la page 100 du tome I, il dit : « Dieu enseigne l'homme par deux voies, la tradition et la conscience : par la conscience, il imprime en nous d'une manière indestructible la distinction du bien et du mal. »

» sourde-muette écrivant à M. Lebouvyer des Mortiers, en
» me disant que j'ai répondu dans ma lettre victorieusement
» et sans le savoir au reproche que fait l'abbé Sicard aux
» sourds-muets, de naître sans vertu. Je l'ai fait sans y
» penser, et je suis charmée que cela soit fait, puisque cela
» détruit les opinions, les jugements injustes des hommes
» contre ces infortunés. On les croit sans vertu, sans senti-
» ment ; on se trompe. Je suis née sensible, vive et douée
» de sentiment, quoique sourde de naissance. Avant cinq
» ans, quand je voyais passer des hommes enchaînés, j'étais
» émue de compassion. Quand on me disait que j'étais mé-
» chante, entêtée, cela me donnait de la honte. Je rougis-
» sais des sottises qu'on me disait; je m'impatientais quand
» je voyais qu'on se moquait de moi et qu'on me trompait.
» Je n'aimais pas qu'on me flattât pour me tromper. »

« La sentence contre laquelle nous protestons de toutes nos forces, dit M. de Gérando, de tous les hommes de notre époque celui qui s'est le plus occupé de l'éducation du sourd-muet, c'est cette sentence absolue qui refuse au sourd-muet le sentiment moral, parce qu'il est privé de la parole. Le sourd-muet a le sentiment du bien et du mal, quoique ce sentiment se développe chez lui avec beaucoup plus de lenteur et d'une manière beaucoup moins complète. Il juge qu'il est mal de nuire à autrui, qu'il est louable de lui faire du bien. Il a quelque idée de la propriété et du respect qui lui est dû. Il a conscience d'être justement ou injustement puni ; et, chose remarquable ! avant toute instruction par la parole, il sait ce que c'est que de dire la vérité et de mentir. Il attache à l'un le caractère d'un devoir, et à l'autre la honte d'une mauvaise action. (1)

(1) *Éducation des Sourds-muets*, par M. de Gérando, t. I, p. 91, 127, 129.

» A l'appui de ces faits je joins celui d'un jeune Anglais, James Mitchel, fils d'un ministre, dans le canton de Murray; il est né aveugle et sourd, et par suite muet. Il distingue cependant le bien du mal; il a le sentiment de ses fautes, il s'indigne de l'injustice; il est plein d'affection pour ses parents. Sa sœur fait son éducation au moyen des trois sens qui lui restent, le tact, le goût et l'odorat. » (1)

Les lignes que je viens de citer prouvent clairement que le sourd-muet n'est point réduit à l'état de stérilité morale que lui prête l'école traditionaliste. Sans être aussi avancé que l'être parlant, parce qu'il n'a pas la parole qui contribue tant au développement de l'intelligence, il n'en a pas moins une conscience, un sens moral; il distingue le bien du mal, il a les premières notions élémentaires du juste et de l'injuste, de l'honnête et du déshonnête.

La dernière objection contre la priorité des notions morales sur les enseignements de la parole consiste à dire : Vous attribuez à la conscience un pouvoir que les faits lui refusent; vous en faites un juge clairvoyant de ce qui est bien, de ce qui est mal, pour peu qu'elle ait sous les yeux des actions bonnes, justes, honnêtes; et, cependant, pendant les quatre mille ans qu'a vécu le monde païen, la conscience, chargée de l'instruire, lui a-t-elle appris autre chose qu'à confondre toutes les notions du bien et du mal? — Sans doute, dans le monde païen, les erreurs et les aberrations de la conscience ont été nombreuses. S'ensuit-il que son enseignement ait été nul? A ceux qui oseraient le pré-

(1) *Éducation des Sourds-muets,* par M. de Gérando, t. II, p. 188. — Des caractères en relief, tels que ceux que l'on emploie pour l'instruction des aveugles, ont servi à lui faire connaître les lettres et la formation des mots. Il lit avec ses doigts comme les aveugles. On lui fait connaître les objets d'après celles de leurs qualités sensibles qui peuvent affecter son tact, son goût ou son odorat.

tendre, l'histoire répond : « Le vice avait beau descendre du ciel armé d'une autorité sacrée, quelque chose de plus puissant que lui persistait à l'appeler par son nom et à le repousser du cœur des hommes. Tout en adorant l'incestueux Jupiter, le monde païen admirait la continence de Xénocrate ; » il faisait de la vertueuse Pénélope l'idéal de la femme grecque ; il préposait à la garde du feu sacré des prêtresses dont la première vertu était une pureté sans tache. Tout en adorant l'impudique Vénus, la Grèce entière se donnait rendez-vous sous les murs de Troie pour punir dans Hélène et Pâris le crime qu'elle semblait excuser chez les divinités objets de son culte. Tout en se prosternant devant les autels de la déesse de Cythère, Rome faisait deux révolutions : elle renversait deux fois un pouvoir tyrannique pour venger l'outrage fait à la pudeur de deux femmes. De tous les peuples anciens, celui chez lequel on ne trouve aucune trace ni de divorce ni de polygamie, c'est celui qui, quoique païen, était prédestiné à renouveler le sang et les mœurs de l'Occident dégénéré. (1) Si le monde païen adorait des dieux qui personnifiaient le mal, n'avait-il pas aussi les divinités qui personnifiaient le bien? N'avait-il pas divinisé toutes les vertus, même les plus humbles, jusqu'au respect pour la limite des champs dont elle avait fait le dieu Terme? N'est-ce pas dans un poète païen que se trouve la première description des supplices infligés aux méchants et des récompenses assurées aux bons dans une autre vie? Et n'est-ce pas encore à l'école d'un peuple païen que nous autres modernes, malgré la supériorité de nos lumières, nous allons étudier les premiers principes du droit civil et du droit naturel? Et si de ces principes nous savons tirer des consé-

(1) Voyez Tacite, *Mœurs des Germains.*

quences plus justes, si nous en faisons une meilleure application, songeons-nous pour cela à les changer, à les remplacer par d'autres? Ne les reconnaissons-nous pas pour invariables, ce qu'ils ne seraient certes pas si la garde en avait été confiée exclusivement à la tradition, laquelle, ajoutant ses propres erreurs aux infidélités de la mémoire sur laquelle elle s'appuie, aurait altéré, ce qu'elle n'a pas fait, jusqu'aux premiers principes, jusqu'aux notions élémentaires du juste?

Le célèbre Huet, évêque d'Avranches, a fait un livre (*Quæstiones aletanæ*) pour prouver qu'il n'y a pas une seule vertu chrétienne dont on ne trouve quelques traces, quelques exemples, quelques préceptes dans la vie, les mœurs et les législations des peuples du paganisme. Des citations qui se multiplient sous sa plume, il résulte une preuve à laquelle il n'y a pas de réponse possible. Le monde païen ne fut donc pas déshérité de tout sentiment moral; sans doute la tradition eut sa part dans cette œuvre de conservation des idées morales, mais la conscience eut aussi la sienne; car « la tradition (1) étant une lumière qui arrive par » le dehors, si en pénétrant dans l'homme elle n'y trouvait » une lumière correspondante, elle n'y serait pas comprise, » elle y luirait dans les ténèbres. La tradition sociale seule » n'aurait mis les hommes en rapport avec la vérité que » d'une manière mécanique, sans que rien leur indiquât le » besoin et le goût de la vérité. La conscience toute seule » lui eût donné le besoin et le goût de la vérité, mais sans » que rien réglât le sentiment, sujet de sa nature à l'illusion, à l'excès et au changement; il fallait l'une et l'autre » pour que, par leur alliance et leur répercussion, elles

(1) Lacordaire, 1851, p. 121.

» pourvussent au maintien et à la propagation de la vérité » morale. » (1)

Conclusion. — Formule qui résume toute la théorie de l'origine de l'Idée du Bien.

1° Avant de connaître le bien il faut avoir sous les yeux des actions bonnes, justes, honnêtes; par conséquent il faut vivre en société;

2° Avant de percevoir les qualités morales des actions des hommes il faut savoir discerner ces actions les unes des autres; il faut savoir faire une différence entre mentir et dire la vérité, prendre ou respecter le bien d'autrui, reconnaître ou méconnaître un bienfait, avant de qualifier ces actes de bons ou de mauvais;

3° La perception des qualités morales des actes humains s'effectue par une intuition propre à la conscience qui, en vertu d'une *sagacité innée*, discerne le bien du mal;

4° Nos premières idées morales sont concrètes et particulières; nous allons de l'exemple au précepte, de la pratique à la théorie, de l'idée particulière à l'idée générale et universelle;

5° La parole continue l'œuvre de notre éducation morale, toujours commencée par la conscience.

(1) A ceux qui nous accuseraient de *rationalisme* sans distinguer le *vrai* du *faux rationalisme*, nous répondons d'avance, avec un évêque de France, qu'il y a un *rationalisme catholique*. C'est celui des Bossuet, des Fénelon, des saint Augustin, et de presque tous les Pères de l'Église.

Analyse du traité DE OFFICIIS *de Cicéron.*

Le traité *De Officiis*, le meilleur recueil de morale que nous aient laissé les anciens, se divise en trois parties : la première explique ce que c'est que le bien ou l'honnête ; la seconde, ce que c'est que l'utile ; et la troisième, quels sont les rapports entre l'honnête et l'utile. — Cette division est fondée sur ce fait, qu'avant d'agir, le sujet de nos délibérations est de savoir : 1° si l'action que nous allons faire est honnête ou déshonnête ; 2° si elle est utile ou nuisible ; 3° si tout ce qui est honnête est utile, et tout ce qui est déshonnête nuisible. (Ch. III.)

Le bien ou l'honnête, d'après Cicéron, c'est ce qui nous honore : *Quod honestat ;* ce qui nous rehausse, nous perfectionne, nous sied, nous convient, nous va bien. C'est dans l'idée de convenance, d'harmonie, d'accord de certaines choses et de certaines actions avec notre nature qu'il fait consister l'essence de l'honnête. (*Agere convenienter naturæ.*)

L'honnête, d'après lui, dérive de quatre sources : de la prudence, de la justice, du courage et de la tempérance. Ces quatre vertus ont cela de commun qu'elles conviennent également à tous les hommes. Il sied bien à un être intelligent de s'affranchir de l'ignorance et de l'erreur, d'aimer et de chercher la science. Il lui sied d'être fort, courageux, pour résister à ses passions, pour repousser la violence, pour assurer le règne de la justice. Il lui sied, vivant avec des êtres semblables à lui, de les protéger, de les défendre, de leur rendre amour pour amour, bienfait pour bienfait, service pour service.

La prudence des anciens, c'est la science, la sagesse fille

de la science; c'est encore ce discernement sagace qui nous fait voir dans chaque chose ce qu'il y a de mieux et de plus juste à faire; c'est la droite pensée, c'est la droite raison.

La justice, dit Cicéron, s'abstient de léser le droit d'autrui; de plus, elle prend la défense du faible et de l'opprimé. Elle ordonne de respecter les conventions librement consenties, de tenir ses promesses, pourvu qu'elles soient légitimes. La promesse de Thésée à Neptune ne l'était pas; il n'était pas tenu de la remplir. (Ch. X.) — L'idée de justice s'étend très-loin : *Latissime patet.* Faut-il punir? elle intervient pour déterminer la mesure du châtiment à infliger, eu égard à la gravité de la faute. Faut-il faire la guerre? elle règle les droits de l'attaque et de la défense, les droits des vainqueurs et des vaincus. (Ch. X.) — La justice exige de garder la foi promise, même envers un ennemi; témoin notre Régulus, qui revint à Carthage uniquement pour tenir sa parole. — Elle prescrit de traiter l'esclave comme on traite un ouvrier à qui, en échange de son travail, on paye un salaire. (Ch. XIII.) — Elle demande la reconnaissance pour le bienfait reçu, et la bienveillance la plus grande pour celui qui nous aime le plus. (Ch. XV.) — La justice et la bienveillance sont les deux fondements des diverses espèces de sociétés au milieu desquelles l'homme est appelé à vivre : d'abord avec ses semblables; ensuite avec ses concitoyens; en troisième lieu, avec ceux qui lui sont unis par le sang; et en quatrième lieu, avec des amis de son choix, mais d'un choix dicté par l'amour de l'honnête; car l'amitié n'est possible qu'entre gens de bien.

Le courage, ou mieux, la grandeur d'âme, qui est la troisième source de l'honnête, paraît à Cicéron ce qu'il y a de plus beau dans la vie de l'homme; c'est cette vertu, dit-il, qui a fait la gloire des Athéniens à Marathon, à Sala-

mine, à Platée; et la gloire des Spartiates, aux Thermopyles et à Leuctres. — Le courage, c'est la force de la volonté combattant pour la justice : dès qu'il cherche à faire triompher l'injustice, il perd son nom pour devenir ruse ou violence. Le vrai courage se reconnaît à plusieurs marques : d'abord au mépris du danger, des plaisirs et des richesses; ensuite à l'accomplissement de grandes choses pour l'utilité commune; en troisième lieu, au motif qui le fait agir, à l'amour du bien pour le bien. (Ch. XX.) — *Si, id solum, quod honestum sit, bonum judices.* — La vraie grandeur d'âme ne doit pas tant se mesurer par l'éclat que par l'utilité des choses qu'elle accomplit. Le nom de Thémistocle est plus illustre que celui de Solon; et cependant Solon a fait plus que Thémistocle pour la grandeur d'Athènes. Ni la prospérité, ni le malheur n'exaltent et n'abattent l'homme vraiment courageux; le bien qu'il ambitionne et le bonheur où il aspire sont au-dessus de toute atteinte. — Le vrai courage, la justice et la sagesse ne sont pas des vertus isolées; sans la sagesse, le courage est témérité; sans la justice, il est violence ou fureur. Toutes les vertus sont amies; elles participent les unes des autres. (Ch. XXIII.)

La quatrième source de l'honnête, la tempérance, *temperentia* (Ch. XXVIII.), n'est pas la vertu que nous avons coutume de désigner par ce mot. Cicéron, interprète fidèle de la pensée des anciens, entend par là faire et dire toutes choses avec mesure, convenance et modération. Les paroles et les actions d'un personnage sont-elles en harmonie avec son caractère, est-il d'accord avec lui-même, parle-t-il, agit-il comme il lui convient de parler et d'agir, cette convenance transportée dans nos actions et dans toutes les situations de la vie, c'est la vertu que Cicéron exprime par le mot tempérance. Les paroles et les actions d'un homme

emporté par quelque passion violente, la colère, par exemple, nous offensent, nous blessent; ce qui nous déplaît en elles, c'est l'effet du vice opposé à la tempérance. C'est surtout dans le gouvernement des passions et des affections de l'âme que paraît l'excellence de cette vertu; car c'est elle qui leur donne ce juste degré de chaleur, de véhémence ou de modération qui les rend dignes d'approbation. — Il y a des choses qui conviennent à tous les hommes; il y en a qui ne conviennent qu'à chacun d'eux en particulier. Il faut être soi, agir conformément à son caractère, à ses antécédents, au passé de sa vie; l'unité dans la vie en est un des plus beaux ornements. (Ch. XXX.)

L'utile, qui fait le sujet de la seconde partie du *De Officiis,* est, d'après Cicéron, l'ensemble des choses qui servent aux usages de la vie. L'eau, l'air, la terre, le feu, les plantes, les animaux, les hommes et même les dieux, tous les êtres en un mot, à cause des services divers qu'ils nous rendent, ont un caractère commun, celui de nous être utiles. Parmi les choses inanimées, les unes servent à notre nourriture, les autres à notre vêtement; les autres nous procurent une demeure; la propriété qu'elles ont de satisfaire à quelques-uns de nos besoins c'est ce qui les rend utiles. L'homme n'a pas seulement des besoins corporels; il en a d'un ordre supérieur. Il est désireux de connaître; il est artiste, il copie, il imite la nature; il est jaloux de la surpasser, de produire des œuvres plus belles que celles qu'il a sous les yeux; de là l'invention des arts et des sciences dont nous retirons de si grands avantages et qui contribuent tant au bien-être et à l'agrément de la vie. De toutes les inventions de l'homme, celle dont il profite le plus, et sans laquelle il ne pourrait vivre, c'est l'institution de la société. Trop faible pour vivre isolé, pour pourvoir à ses besoins, pour se défendre

contre la maladie, la violence ou l'intempérie des saisons, il ne trouve son salut que dans son union avec ses semblables, et dans la bienveillante protection qu'il en reçoit. (Ch. III, IV, V.)

La plupart des choses qu'on appelle utiles n'ont que la seule capacité de le devenir. L'homme, pour se les rendre vraiment utiles, a besoin de les approprier à son usage par son travail et son industrie. Il lui faut la force et l'adresse pour dompter les animaux, pour en faire les ministres dociles de ses volontés. A l'égard des êtres doués d'intelligence il ne réussit à se les rendre favorables qu'en s'en faisant aimer, en se conciliant leur estime et leur affection, par ses vertus personnelles, et surtout par sa justice et sa probité. Rome naissante dut les accroissements rapides de sa puissance bien plus à son esprit d'équité qu'aux calculs habiles de sa politique. (Ch. VII, VIII.)

Rien n'est plus utile que la justice; c'est pour assurer son empire qu'ont été établies les lois et les sociétés politiques. — Une généreuse libéralité qui donne gratuitement son temps, ses peines et ses services à ceux qui en ont besoin, est un autre moyen de s'attirer la bienveillance de ses semblables, de se ménager, dans l'occasion, le concours de leur appui et de leur bonne volonté.

Deux idées principales remplissent la deuxième partie du *De Officiis;* la première est une énumération des choses utiles; la seconde, l'indication des moyens à prendre pour les rendre vraiment utiles. De ces moyens, les plus efficaces et les seuls dignes d'approbation sont : le travail, l'industrie, la science, la justice, la probité, la libéralité. Les autres, tels que la ruse, la violence, l'intrigue, la fraude, l'injustice, les largesses corruptives, ne procurent qu'une utilité trompeuse, qui tôt ou tard devient ce qu'elle doit devenir,

un élément de ruine contre ceux qui ont osé s'en servir. (Ch. XXIII.)

Dans la troisième partie de son Traité, Cicéron a pour but d'établir que le conflit qui paraît quelquefois entre l'honnête et l'utile n'est qu'apparent. En réalité, dit Cicéron, tout ce qui est honnête est utile, et tout ce qui est vraiment utile est honnête. Il n'est cependant pas indifférent de chercher l'honnête dans l'utile ou l'utile dans l'honnête. Il regarde comme très-dangereuse l'habitude d'appeler juste ce qui paraît utile. (Ch. XXI.) C'est de l'honnête qu'il faut partir pour rencontrer la véritable utilité. — Afin de ne laisser aucun doute sur l'union de l'honnête et de l'utile, Cicéron passe en revue les quatre sources de l'honnête, la sagesse, la justice, le courage et la tempérance, et s'attache à montrer que chacune de ces vertus est tout à la fois louable et utile. Il dit peu de chose de la sagesse dont l'utilité est par trop manifeste. Il est plus long sur la justice. Elle commande, dit-il, le respect du bien des autres (Ch. V.); mais ce respect est la condition du salut des peuples. Que chacun ose dépouiller son semblable, et la société se dissout; car c'est comme si chacun des membres qui composent le corps humain voulait attirer à lui la portion de vie et de force qui appartient aux autres; par cette usurpation il entraînerait leur ruine totale. La pauvreté, la douleur, la misère, la mort même, sont un moindre mal que la spoliation, par la raison que la violation de la propriété d'autrui est la dissolution du corps social, institué pour protéger les droits de tous. — Faut-il donc, pour cela, mourir de faim plutôt que de toucher au bien des autres? — Ma vie, répond Cicéron, m'est moins chère que cette disposition de mon âme, de ne vouloir violer en rien la chose d'autrui. Personne n'est assez inhumain pour ne

pas donner de bon cœur ce que la nécessité fera prendre à quelqu'un qui est menacé de mourir de faim ; mais le principe : Chacun doit souffrir sa propre incommodité, n'en subsiste pas moins dans toute sa force. *Suum cuique incommodum ferendum est potius, quam de alterius commodis detrahendum.*

Le vrai juste est celui dont parle Platon, qui s'abstiendrait de mal faire, fût-il assuré de n'être vu ni des dieux ni des hommes. (Ch. IX.) — La justice est toujours utile : il ne faut donc jamais proposer comme utile aux intérêts d'un peuple une action qui n'est pas honnête. La vraie politique des États est de ne vouloir que ce qui est juste, d'avoir sans cesse sous les yeux cette parole d'Aristide : « Le conseil de Thémistocle paraît utile, mais il n'est pas juste. » En réalité, il n'était pas plus utile que juste, puisqu'il proposait de vaincre, non par le courage et la vertu, mais par la ruse, le crime et la trahison. Il ne faut donc jamais hésiter sur la question : Faut-il préférer l'honnête à l'utile? L'honnête doit toujours être préféré; d'abord parce qu'il est honnête, ensuite parce qu'il est le principe de la véritable utilité, quelles que soient les apparences extérieures.

Il n'y a lieu à délibérer que pour savoir si certaine utilité qu'on a en vue est compatible avec la justice. Par exemple, un marchand qui arrive le premier avec une riche cargaison de blé dans une ville en proie à la famine peut-il, sans blesser la justice, profiter de l'occasion qui se présente de faire une vente lucrative, ou doit-il déclarer ce qu'il sait que d'autres navires vont arriver également chargés de blé? Cicéron n'hésite pas (Ch. XIII.) à condamner un gain excessif obtenu par un silence que repousse la conscience d'un homme vraiment droit et juste.

A ces divers préceptes de haute et rigide morale, Cicéron

joint habituellement l'autorité des exemples, et surtout des exemples empruntés à l'histoire du peuple romain dont la grandeur et la puissance n'ont pas eu, d'après lui, de causes plus réelles et plus efficaces que le respect des premiers Romains pour les saintes lois de la justice.

Une lacune est à regretter dans ce précieux monument de l'antiquité païenne dont les principes sont empruntés aux écrits de Platon. Platon compte cinq vertus principales, la sagesse, la justice, le courage, la tempérance et *la sainteté,* Cicéron n'en compte que quatre; il omet la sainteté qui comprend les devoirs de l'homme envers Dieu, comme les quatre autres vertus comprennent ses devoirs envers lui-même et envers ses semblables.

Des trois parties qui constituent la morale, la théorie du bien, la théorie de la vertu, et la théorie des diverses sanctions de la loi morale, le traité de *De Officiis* ne contient que la seconde; encore laisse-t-elle à désirer. Cicéron ne mérite pas pour cela le reproche d'être incomplet; dans le *De Finibus* et dans les *Tusculanes* il traite la question de la nature du bien. Sa théorie est celle de Platon qu'il adopte de préférence à celle d'Aristote, de Zénon et d'Épicure; (1) dans le *De Legibus* il démontre l'existence de la loi naturelle qu'il appelle *Lex mater atque princeps omnium legum humanarum*, la loi mère et principe des lois faites par les

(1) Épicure faisait consister le bien dans le plaisir des sens, dans la volupté ἡδονή; Aristote, dans la modération que Cicéron lui reproche d'identifier plus d'une fois avec cette fausse sagesse qui, sous prétexte d'éviter tous les extrêmes, pactise avec toutes les opinions, et plus d'une fois avec le mal; et Zénon, dans le bien absolu, mais avec plusieurs additions que repousse cette idée : par exemple, que la vraie vertu, sous peine de devenir intéressée, doit s'interdire la pensée et l'espérance d'un meilleur avenir; et encore que toutes les fautes sont égales sous

hommes; enfin, dans plusieurs endroits de ses écrits il donne diverses preuves de l'immortalité de l'âme.

Sentiment de quelques Pères de l'Église sur l'origine de l'Idée du Bien.

L'homme n'a pas appris à être religieux; il l'a toujours été. Il est né intelligent et parlant, et pourvu de la connaissance des vérités fondamentales de l'ordre moral et religieux. S'ensuit-il que ses descendants n'aient connu les vérités de l'ordre moral que par voie de tradition, ainsi que le prétendent les rationalistes? Ce n'est pas le sentiment de saint Jean-Chrysostôme, dont voici les paroles :

« Je m'étonne, dit-il, qu'il se rencontre des hommes qui » nient l'existence d'une loi naturelle, car, si cette loi » n'existe pas, qu'on me dise alors à quelle école les lé- » gislateurs humains ont appris ce qu'ils ont écrit sur les » devoirs du mariage, sur le meurtre, sur les testaments, » sur la défense d'opprimer les faibles. — Ils l'ont appris, » me dira-t-on, de leurs ancêtres. — Et ceux-ci? — De » leurs aïeux. — Mais les premiers qui ont fait des lois, à » quelle autre école qu'à celle de la conscience ont-ils pu » s'instruire? N'ayant connu ni Moïse, ni les prophètes, » puisqu'ils étaient Gentils, qui les a instruits, si ce n'est la

ce prétexte que la ligne du devoir une fois franchie, il importe peu qu'on aille plus ou moins loin. Le stoïcisme disait encore que le vrai sage doit être impassible, étranger à l'amour, à la haine, à la pitié, à la sympathie, à la compassion ; en un mot, à toutes les passions de l'âme. Au lieu de régler la sensibilité, il proposait de la détruire ; au lieu de faire du vrai bien le bien suprême, il en faisait le seul et unique bien, et du vrai mal, le seul et unique mal ; ce qui le conduisait à ce paradoxe : « O douleur, je n'avouerai jamais que tu sois un mal. »

» loi gravée dans leur cœur? Aucun homme, pas même le » premier, n'a vécu sans avoir connu cette loi. Dès que » Dieu eut créé Adam, il grava cette loi dans sa conscience, » il la fit la compagne inséparable de tous les hommes, afin » que tous, Grecs et Barbares, aussi bien que les Juifs, pus- » sent distinguer le bien du mal. » (*Homélie XII.*)

Saint Ambroise parle dans le même sens : « Il est, dit-il, » une loi non écrite gravée dans tous les cœurs. Aucun en- » seignement extérieur ne nous l'apprend. Nous la puisons » en nous-mêmes, dans notre conscience qui nous approuve » ou nous condamne suivant que nous faisons le bien ou le » mal. » (*Épître LXXIII.*)

« Tous les hommes, dit saint Jérôme, portent en eux des » semences de sagesse, de justice. Aussi plusieurs d'entre » eux, sans avoir connu ni la tradition ni l'Évangile, vi- » vent-ils sagement et même saintement. » (*Commentaire sur l'Épître aux Galates.*)

« La loi divine, dit Théodoret, s'est manifestée de trois » manières : par Moïse, par l'Évangile et par la conscience, » où elle est apprise sans le secours de l'Écriture. » (*Inter- pret. in Psal. XXII.*)

Enfin, saint Paul, dans son Épître aux Romains, ne dit-il pas en termes formels : « Ceux qui n'ont pas connu la loi » révélée seront jugés d'après la loi écrite dans toutes les » consciences, afin qu'aucune bonne action ne reste sans » récompense, et aucune mauvaise sans punition. »

FIN DE LA PHILOSOPHIE MORALE.

PROGRAMME DU BACCALAURÉAT ÈS-LETTRES.

PREMIER TRIMESTRE.

Étude de l'Esprit humain et du Langage.

1. Objet de la logique. Ses rapports avec les autres sciences. (*Voyez* p. 7–9.)
2. Des facultés de l'âme. (P. 9, 196 et suiv.)
   Sensibilité. (P. 199, 216.)
   Entendement. (P. 10, 13, 39.
   Volonté. (P. 217.)
3. De la sensibilité. (P. 199.)
   Des sensations. (P. 201–204.)
   Des sentiments. (P. 201–204.)
4. Des opérations de l'entendement. (P. 9–13, 23, 39.)
   Attention. — Réflexion. (P. 14, 25.)
   Comparaison. — Jugement. (67–71.)
5. Du raisonnement. (P. 82–88.)
6. Des idées en général. (P. 10–13.)
   De leurs différents caractères. (P. 12.)
   De leurs diverses espèces. (P. 34, 55–59.)
   De leur origine. (P. 21, 26–34, 49, 54, 338, 449.)
7. Des notions et vérités premières. (P. 11, 49, 131, 132.)
8. De la mémoire. (P. 88.)
   De l'association des idées. (P. 90.)

9. De l'imagination. (P. 92.)
10. Des signes en général. (P. 75-77.)
    Du langage en particulier. (P. 79.)
11. Influence des signes sur la formation des idées. (P. 77.)
12. Notions de grammaire générale. (P. 71, 73.)

DEUXIÈME TRIMESTRE.

De la Méthode dans les divers Ordres de connaissances.

13. De la méthode en général. (P. 8, 9, 93.)
    De l'analyse et de la synthèse. (P. 96, 97, 98.)
14. De la méthode dans les sciences physiques et naturelles. (P. 94.)
    Observation. (P 95.)
    Expérimentation. (P. 103.)
15. Des classifications. (P. 147-150, 151, 152.
    Des classifications naturelles. (P. 151.)
    Des classifications artificielles. (P. 151.)
16. De l'analogie. (P. 145.)
    De l'induction. (P. 82, 99, 108, 171.)
17. Des hypothèses. (P. 186.)
18. De la méthode dans les sciences exactes. (P. 112, 116.)
    Axiomes. (P. 49, 109, 111, 131, 132.)
    Définitions. (P. 109, 110, 161.)
19. De la démonstration. (P. 86, 113, 114.)
    De l'évidence. (P. 132-136.)
20. Du syllogisme. (P. 116, 121.)
    De ses règles. (P. 119.)
    Des figures. (P. 123.)

21. Usage et abus du syllogisme. (P. 87.)
22. De la méthode dans les sciences morales. (P. 190.)
23. Autorité du témoignage des hommes. (P. 137.)
24. Règles de la critique historique. (P. 139-142.)
25. De la certitude en général. (P. 129-130.)
    Des différentes sortes de certitudes. (P. 134-137, 141, 142.)
26. Des causes de nos erreurs. (P. 152-160.)
    Des moyens d'y remédier. (P. 160.)

TROISIÈME TRIMESTRE.

Application des Règles de la Méthode à l'Étude des principales vérités de l'ordre moral.

27. De la volonté. (P. 217.)
28. De la conscience. (P. 396.)
    Du sentiment moral. (P. 447, 448.)
29. Application des règles de la méthode à la démonstration de la liberté. (P. 228-233.)
    A la démonstration de la spiritualité de l'âme. (P. 238, 262.)
30. Application des règles de la méthode à la démonstration de l'existence de Dieu. (P. 296 et suiv.)
    A la démonstration de la Providence divine et de ses divers attributs. (P. 302 et suiv.)
31. Application des règles de la méthode à la démonstration de la loi morale. (P. 384, 387.)
    A la démonstration de ses diverses sanctions. (P. 430 et suiv.)

32. De la destinée de l'homme et de l'immortalité de l'âme. (P. 436 et suiv.)

Analyse du traité de la Méthode de Descartes. (P. 176.)

Analyse de la Logique de Port-Royal. (P. 179.)

Analyse du traité de la Connaissance de Dieu et de soi-même de Bossuet. (P. 289.)

Analyse du traité de l'Existence de Dieu de Fénelon. (P. 359.)

Analyse du traité *De Officiis* de Cicéron. (P. 459.)

PROGRAMME DU BACCALAURÉAT ÈS-SCIENCES.

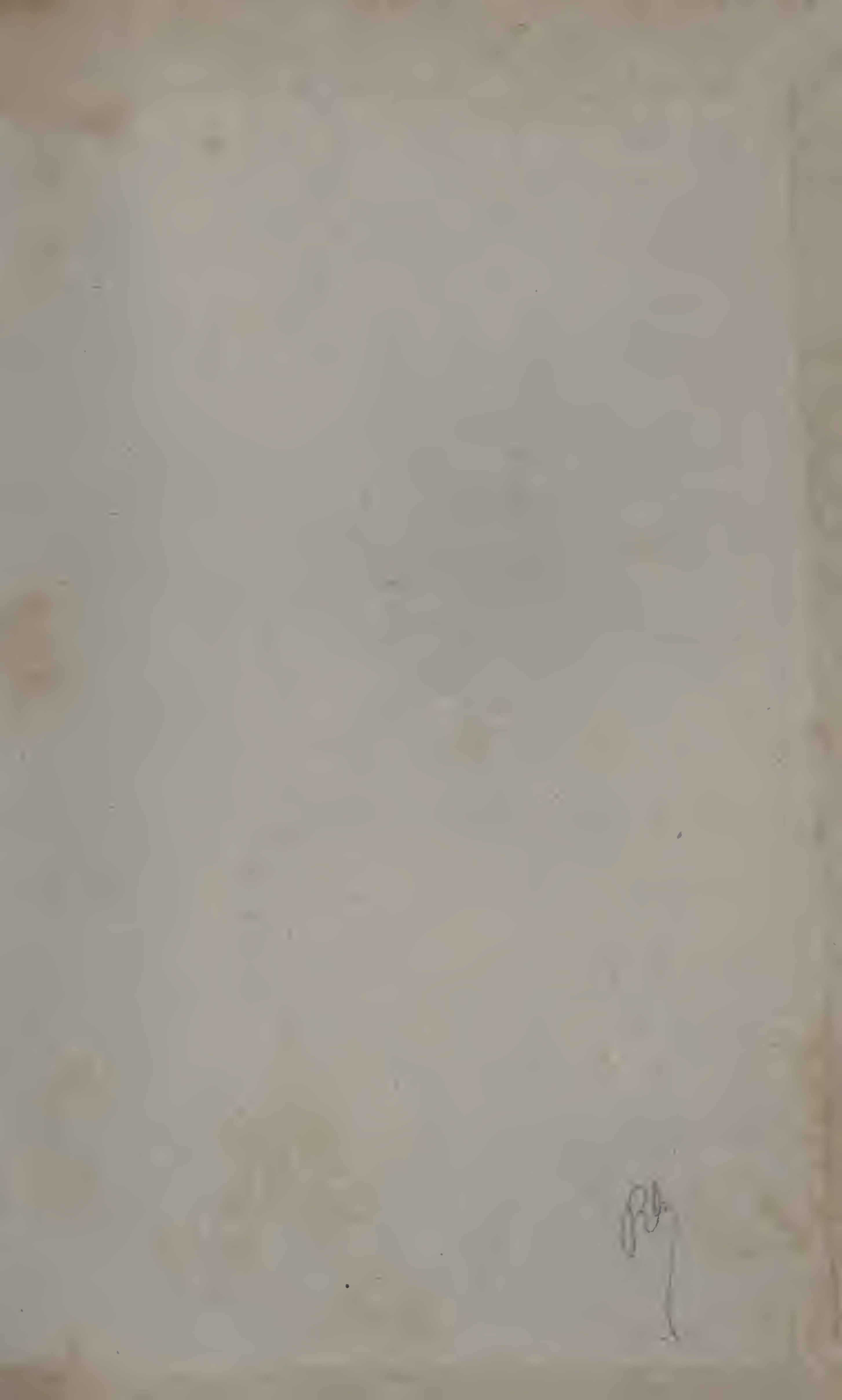
Notions élémentaires de Logique à l'usage des élèves de rhétorique de la section des sciences. (1)

1. Des facultés de l'âme. — Sensibilité. — Entendement. — Volonté.
2. Des opérations de l'entendement. — Attention. — Comparaison. — Jugement. — Raisonnement.
3. Des idées en général, de leur origine, de leurs différents caractères, de leurs diverses espèces.
4. Des notions et vérités premières.
5. De la mémoire, de l'association des idées, de l'imagination.
6. Des signes en général et du langage en particulier.
7. Influence des signes sur la formation des idées.
8. Notions de grammaire générale.
9. De la méthode en général. — De l'analyse et de la synthèse.
10. De la méthode dans les sciences physiques et naturelles. — Observation. — Expérimentation.
11. De l'analogie. — De l'induction. — Des hypothèses.
12. De la méthode dans les sciences exactes. — Axiomes. — Définition. — Démonstration.

(1) Voyez l'indication des réponses aux pages précédentes.

13. Du syllogisme. — De ses figures. — De ses règles.
14. De la méthode dans les sciences morales. — Autorité du témoignage des hommes. — Règles de la critique historique.
15. De la certitude en général; des différentes sortes de certitudes.
16. Des causes et des remèdes de nos erreurs.

TABLE DES MATIÈRES.





LIBRARY OF CONGRESS
0 013 177 430 8